Supplément à la « Vie Spirituelle »

Juin 1924

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La doctrine mystique de RICHARD DE SAINT-VICTOR

AVANT-PROPOS

Dans l'histoire de la théologie et en particulier de la théologie mystique, Richard de Saint-Victor occupe, sans aucun doute, une place des plus importantes. Or, malgré cela, nous n'avons pas jusqu'à présent de recherches scientifiques spécialement consacrées à l'étude de ses ouvrages. Il nous semble donc que notre étude, qui a pour but l'analyse détaillée de sa doctrine mystique, peut avoir une certaine importance en matière d'histoire de la mystique.

En étudiant les auteurs du Moyen-Age, on rencontre généralement deux difficultés. D'abord, la terminologie, n'ayant pas toujours la même précision que celle admise plus tard, peut faire attribuer à l'auteur des idées qui lui sont tout à fait étrangères. Ensuite, la manière d'exprimer des idées, usitée chez les auteurs anciens, est parfois si symbolique qu'elle expose le lecteur à une fausse interprétation de leur doctrine.

Pour éviter dans nos recherches la première difficulté, nous regarderons les différents opuscules de Richard comme un seul livre, car cette méthode nous permettra de mieux déterminer le sens des termes de l'auteur. Enfin, nous espérons surmonter la deuxième difficulté, en exposant la doctrine de Richard dans une forme nouvelle :

forme qui sûrement est beaucoup moins belle que celle du Victorin, mais probablement un peu plus claire.

Le plan de cette étude sera donc des plus simples. L'introduction contient la biographie de Richard et l'analyse de ses œuvres. Dans la partie principale, subdivisée en sept chapitres, nous avons l'exposition de la doctrine mystique. Le schéma que nous allons faire montrera plus en détail le plan de l'étude.

PLAN DE L'ÉTUDE

INTRODUCTION : *Vie et œuvres de Richard.*

Chapitre I. Biographie de Richard.
Chapitre II. Œuvres de Richard.
Chapitre III. Style de Richard.

PARTIE PRINCIPALE : **Doctrine mystique de Richard**

Chapitre I. *Définition de la contemplation.*
Chapitre II. *Éléments de la contemplation.*

A. — Éléments constitutifs de la contemplation.
1. Connaissance supérieure et infuse de Dieu.
a) Son existence.
b) Sa nature.
c) Objections.
2. Amour infus de Dieu.
a) Son existence.
b) Sa nature.
c) Relation entre les lumières infuses et l'amour infus.
3. Rôle du Saint-Esprit dans la contemplation.
a) Son existence.
b) Sa nature.
c) Sa relation avec les deux premiers éléments constitutifs.

B. — Éléments secondaires de la contemplation.
1. Action sur les sens.
2. Joies et souffrances.
3. Difficulté : La présence de Dieu sentie est-elle un caractère fondamental ou secondaire de la contemplation ?

Chapitre III. *Division des oraison contemplatives.*

A. — Fondement de la division des oraisons contemplatives.

B. — Description des états mystiques :

1. Quiétude.
   a) Exposition de la doctrine de Richard.
   b) Résumé de la doctrine de sainte Térèse.
2. Union contemplative simple.
   a) Terminologie.
   b) Exposition de la doctrine de Richard.
   c) Résumé de la doctrine de sainte Térèse.
3. Union contemplative extatique.
   a) Exposition de la doctrine de Richard.
   b) Résumé de la doctrine de sainte Térèse.
4. Union contemplative transformante.
   a) Exposition de la doctrine de Richard.
   b) Résumé de la doctrine de sainte Térèse.

C. — Conclusion.

Chapitre IV. *Objet de la contemplation.*
Chapitre V. *Sujet de la contemplation.*
Chapitre VI. *Vocation à la contemplation.*
Chapitre VII. *Contemplation acquise.*
Appendice I.
Appendice II.

INTRODUCTION

La vie et les œuvres de Richard

I. — Biographie de Richard de Saint-Victor

Tout d'abord il faut avouer que, malheureusement, nous avons très peu de détails sur la vie de notre Victorin, car il n'y a qu'une seule source, à savoir quelques notices biographiques que nous a laissées le Chanoine de Saint-Victor Jean de Toulouse, dans son opuscule intitulé « Richardi Canonici et prioris S. Victoris parisiensis vita ex libro V Antiquitatum ejusdem Ecclesiae, cap. 55 ». Ce

traité historique se trouve dans l'édition de la Patrologie latine de Migne (P. L. 196). Toutes les autres biographies de Richard, comme par exemple « Notices sur Richard de Saint-Victor » par l'abbé Hugonin (1) et la description donnée par les éditeurs de l'*Histoire littéraire de la France* (2), n'y ajoutent rien de nouveau.

Richard de Saint-Victor est Écossais d'origine. La date de sa naissance, ses parents et les premières années de sa vie sont pour nous inconnus. Encore jeune, il quitte son pays, vient à Paris et entre dans la communauté des chanoines de Saint-Victor. Après son noviciat, il fait profession entre les mains de Gilduin et se consacre aux études sous la direction de Hugues de Saint-Victor. La première date de sa vie que nous connaissons est celle de 1159. En cette année Richard, comme sous-prieur, souscrit une convention entre l'abbaye de Saint-Victor et Frédéric, seigneur de Palaiseau. En 1162, il succède au prieur Nanter, décédé, et exerce son office pendant onze ans avec une rare prudence dans des circonstances très difficiles. Son supérieur, l'abbé du cloître, Ervise, n'était ni un moine édifiant ni un administrateur habile. Il dissipa les biens de l'abbaye et faillit ruiner sa discipline. Le pape Alexandre III, qui visita l'abbaye en 1164, reprit vivement Ervise, mais sans beaucoup de résultat, car l'abbé continua ses scandales. Alors, le Souverain Pontife, pour préserver d'une ruine complète la communauté auparavant si florissante, nomma une commision qui obtint l'abdication d'Ervise.

La période du pouvoir d'Ervise a dû être douloureuse pour Richard, car il était un excellent religieux. Les annales de cette abbaye, écrites par Simon Gourdan, vantent sa piété et son zèle pour le maintien de la discipline (3). Naturellement il sentait plus que les autres tous les inconvénients de la vie de désordre qui régnait dans la commu-

(1) P. L. 196.
(2) Vol. XIII, 472 ff.
(3) L'abbé Hugonin, *op. c.*, p. XIV.

nauté, et il en parle très discrètement dans son opuscule *De gradibus caritatis* : « Hélas ! dans quel siècle ignoble nous sommes tombés ! Hélas ! à quelle fin, à quel rebut des siècles sont parvenus les hommes, lorsque (pour ne rien dire des hommes du monde qu'a aveuglés l'ambition) même l'élite religieuse de nos tristes jours est tellement déchirée de divisions, qu'il n'y existe plus d'accord, si ce n'est contre le Seigneur et contre son Christ ! Partout se voient les brèches de la cité de David si profondes déjà, qu'elles la menacent d'une ruine prochaine. D'une même tunique, d'une robe semblable se servent des cœurs dissemblables et divisés. C'est à peine s'il nous reste même les apparences de l'ancienne religion, et ceux qui viennent à ce tombeau du Seigneur, qu'est le cloître, cherchant le Christ, n'y trouvent que les linges, c'est-à-dire l'uniformié de l'habit... Je l'avoue, il est triste d'être ici (1). »

Le prieur de l'abbaye de Saint-Victor se distinguait parmi ses confrères non seulement par sa piété, mais aussi par sa science. Sa réputation était si grande, que les religieux étrangers lui demandèrent avidement des copies de ses écrits. Jean de Toulouse, dans son opuscule *Vita Richardi*, cite une lettre de Guillaume, prieur de l'ordre de Cîteaux, et l'autre de Jean, sous-prieur de Clairvaux. Le premier annonce qu'il lui renvoie quelques-uns de ses écrits et demande les autres. L'autre veut que Richard lui compose une prière au Saint-Esprit. De même le traité *De*

(1) « Heu in quam inferiori saeculo dilapsi sumus ! Heu in quos fines, imo faeces saeculorum homines devenerunt ! cum (ut de saeculi hominibus taceamus quos excaecavit ambitio) ipsa religionis electio nostro miserabili tempore tanta divisione pargatur, ut vix unus alteri conveniat in unum, nisi forte adversus Dominum et adversus Christum ejus. Ubique apparent scissurae civitatis David, et in tantum jam hiant, ut vicinam ruinam omnino minentur. Servatur sub tunica una et veste simili cor varium et omnino dissimile, ita ut de religione antiqua vix signa serventur, et venientibus ad sepulchrum Domini quod claustrum est, Christum quaerentibus sola linteamina pateant, id est, habitus forma... Fateor, taedet hic esse. » P. L. 196 ; 1204 D.

gradibus caritatis et les autres furent écrits pour satisfaire aux désirs des amis (1). Après sa mort, le nom de Richard devint une autorité qu'on citait, soit pour l'attaque, soit pour la défense (2).

Richard est mort probablement en 1173; dans le premier mois de l'année 1174, l'abbaye eut un autre prieur, et encore en 1172 c'est Richard qui, en qualité du prieur, signa une transaction. Dans le nécrologe de l'abbaye qui porte la date du 10 mars on lit les paroles suivantes : « Aujourd'hui l'anniversaire de Richard, prieur de cette église, qui par l'exemple de sainte vie et par la beauté de ses écrits nous a laissé en mourant un digne souvenir de son nom (3). »

II. — Œuvres de Richard

Il existe plusieurs éditions des œuvres de Richard; la meilleure est celle de l'abbé Migne, quoiqu'elle ne soit pas absolument parfaite.

D'après M. Hauréau, cette édition pourrait être aisément corrigée, car dans la Bibliothèque Nationale de Paris se trouvent plusieurs anciens et importants manuscrits (4). De notre part, nous voudrions remarquer que la classification des écrits de Richard n'est pas heureuse. Elle place dans des groupes différents des opuscules qui ont absolument les mêmes sujets formels. Par exemple, l'éditeur a mis les traités *De preparatione animi ad contemplationem*

(1) « Haec autem pauca ita suscipiat charitas tua, ut cum a te perlecta fuerint, nulli transcribenda concedas, nisi quibus ad aedificationem animae talia crediderís expedire. » L. c., 1208 B.

(2) De Régnon, S. J., *Études sur la Sainte Trinité*, t. II, p. 241.

(3) « Eodem die anniversarium Richardi hujus Ecclesiae prioris qui exemplo sanctae conversationis et scriptorum elegantia dignam sui nominis memoriam nobis moriens reliquit. » Joannes a Tolosa, *Vita Richardi.*

(4) B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, t. IV, Paris, 1892, p. 257.

et *De gratia contemplationis* dans une autre classe que les opuscules *De gradibus caritatis* et *De quatuor gradibus violentae caritatis*. Et pourtant, ces quatre livres traitent tous ex professo de la contemplation infuse.

Ensuite, la terminologie de cette classification ne correspond pas bien aux sujets des œuvres qu'elle contient. On a rangé parmi les écrits exégétiques le traité *De gratia contemplationis*, quoiqu'il n'ait rien de commun avec l'exégèse, sinon une connexion purement matérielle.

Et c'est pour cela que nous proposerions une autre classification. Nous diviserions les œuvres de Richard en trois classes : La première contiendrait les ouvrages qui se rapportent à la vie intérieure ; la seconde, les écrits proprement théologiques ; et, enfin, la troisième classe comprendrait les opuscules plus ou moins exégétiques.

Le premier groupe

1. *De preparatione animi ad contemplationem, liber dictus Benjamin Minor.* — L'auteur traite dans ce livre de la manière de se préparer à la contemplation. L'âme qui désire recevoir la grâce de la contemplation doit réprimer toutes ses passions et acquérir les vertus. La méthode de ce travail purifiant et l'analyse des vertus y sont expliquées très en détail. A la fin du livre, l'auteur parle de la contemplation même.

2. *De gratia contemplationis seu Benjamin Major.* — L'auteur commence ce traité par l'éloge de la contemplation. Puis, après avoir expliqué sa nature, il donne une division très artificielle et exagérée de l'objet de la contemplation. La dernière partie du livre est consacrée à l'analyse psychologique de l'acte contemplatif. Beaucoup d'auteurs modernes, en résumant ce livre de Richard, se laissent tromper par sa terminologie. Ils prennent la division de l'objet en six groupes pour les six degrés de la contemplation. La division des oraisons mystiques ne s'y trouve pas.

3. *Allegoriae Tabernaculi foederis.* — Nous avons ici le résumé du livre précédent.

4. *De gradibus caritatis.* — Cet opuscule contient une charmante et subtile description des quatre qualités de l'amour d'une âme contemplative.

5. *De quatuor gradibus violentae caritatis.* — C'est dans ce petit traité que notre Victorin expose *ex professo* sa doctrine sur les degrés de la prière contemplative. La description est très profonde et souvent vraiment poétique.

6. *Expositio in Cantica canticorum.*

7. *Mysticae adnotationes in Psalmos.*

8. *Expositio cantici Habacuc.*

Dans ces trois opuscules, l'auteur nous donne beaucoup de détails fort intéressants sur la mystique et l'ascétique, en les basant sur la Sainte Écriture.

9. *De exterminatione mali et promotione boni.* — Le sujet de ce livre est très bien indiqué dans le titre. La première partie nous enseigne comment il faut purifier notre âme; la partie suivante est consacrée à prouver que la contemplation est un des meilleurs moyens de notre sanctification. Enfin, la troisième partie contient la description des douze vertus, sans lesquelles personne ne peut persévérer dans le bien. La grâce de la contemplation est appelée la douzième vertu.

10. *De eruditione interioris hominis.* — Opuscule intéressant et assez important. Il contient les règles théoriques et pratiques concernant la vie ascétique et mystique. En expliquant le songe de Nabuchodonosor, Richard de Saint-Victor dépeint les difficultés et les dangers que toute âme trouve dans la vie intérieure.

11. *De missione Spiritus sancti.* — C'est un sermon pour la fête de la Pentecôte.

12. *De comparatione Christi ad florem et Mariae ad virgam.* — Le titre nous indique le sujet. Il consiste dans une très courte mais assez belle comparaison du Christ avec la Vierge Marie.

13. *De sacrificio David prophetae.*

14. *De differentia sacrificii Abrahae a sacrificio B. Mariae Virginis.* — Différentes réflexions sur la vie ascétique et mystique forment le sujet de ces deux traités. Ils n'ont pas beaucoup de valeur.

15. *Tractatus de meditandis plagis quae circa finem mundi evenient.* — C'est une pieuse méditation sur la fin du monde.

16. *De gemino paschate.* — Ce traité se compose de deux sermons : l'un est pour le dimanche des Rameaux, l'autre pour la fête de Pâques.

Le second groupe

1. *De Trinitate.* — Le traité de la Trinité est le principal ouvrage dogmatique de notre illustre théologien, qui le divise en six livres. L'originalité de la pensée c'est le signe caractéristique de cette œuvre. L'auteur y donne sa propre définition de la personne et une théorie nouvelle sur la Trinité. — Les autres traités, que nous allons citer, ont beaucoup moins de valeur. Ils s'occupent de différentes questions dogmatiques, indiquées dans le titre.

2. *De tribus appropriatis personis in Trinitate.*

3. *De Verbo Incarnato.*

4. *Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii.*

5. *De superexcellenti baptismo Christi.*

6. *De statu interioris hominis.* — C'est une description de l'état de la nature humaine après le péché originel.

7. *De potestate ligandi et solvendi.*

8. *De judiciaria potestate in finali et universali judicio.*

9. *De spiritu blasphemiae.*

10. *De differentia peccati mortalis et venialis.*

Le troisième groupe.

Nous allons l'appeler « exégétique ». Cependant, il ne faut pas oublier qu'il diffère beaucoup des livres exégétiques modernes. Son caractère est très peu scientifique.

1. *Expositio difficultatum suborientium in expositione Tabernaculi foederis.* — Dans la première partie de cet ouvrage, l'auteur décrit la construction du tabernacle et en tire des observations ascétiques.

La seconde partie est une simple explication du temple de Salomon. La dernière contient la chronologie des rois de Juda et d'Israël.

2. *Declaratio nonnullorum difficultatum Scripturae.*

3. *In visionem Ezechielis.* — Pour mieux expliquer la vision du prophète, l'auteur y ajoute les plans des édifices décrits dans la vision.

4. *Explicatio aliquorum passuum difficilium Apostoli.* — Nous y voyons les efforts de Victorin pour expliquer des passages les plus difficiles de l'apôtre Paul.

5. *In Apocalypsim Joannis.* — Le titre explique bien le sujet de ce livre. Il nous reste à ajouter que cette analyse contient quelques remarques sur la mystique.

6. *De Emmanuele.* — Richard réfute la fausse interprétation d'un passage d'Isaïe : voici qu'une Vierge concevra et enfantera un fils.

7. *Quomodo Christus ponitur in signum populorum.* — Ce n'est qu'une simple explication des paroles : « Radix Jesse stat in signum populorum ».

III. — Style des œuvres de Richard.

Pour compléter nos études sur les œuvres de Richard de Saint-Victor, nous allons dire quelques mots de leur valeur littéraire.

La latin de notre Victorin est parfait, classique. Ses expressions se distinguent par leur délicatesse et leur élégance. Parmi les descriptions des états mystiques, nous trouvons beaucoup de passages où se manifeste pleinement le talent poétique de l'auteur. En exposant sa doctrine mystique, nous tâcherons de le montrer.

Pourtant, le style de Richard a aussi ses très réelles

imperfections. Notre célèbre théologien est un symboliste raffiné, comme d'ailleurs tous les mystiques de son temps. Il aime beaucoup à exprimer par des symboles les choses même les plus simples.

Naturellement, la clarté de la pensée y perd considérablement, et la lecture de ses œuvres devient pénible parfois. De plus, une fois lancé dans la voie du symbolisme, l'auteur est souvent obligé de faire des divisions extrêmement artificielles et inutiles du sujet qu'il traite. Et c'est pour cela que nous devons toujours nous méfier de ses classifications, à moins qu'elles ne soient vérifiées par l'analyse de toute la doctrine de Richard.

PRINCIPALE PARTIE

Doctrine mystique de Richard de Saint-Victor

I. — La Définition de la Contemplation.

Peut-être semblerait-il naturel, en ouvrant ce chapitre, d'expliquer tout d'abord dans quel sens Richard de Saint-Victor emploie le mot : *contemplation*. Cependant, nous ne le pouvons pas. La terminologie mystique de notre Victorin, n'étant pas rigoureusement définie, pourrait lui faire attribuer des pensées qui ne sont pas les siennes. Pour éviter toute confusion et indiquer la signification réelle de ce mot, il est nécessaire, avant tout, de dire ce que notre auteur entend par la prière contemplative. L'idée de contemplation saisie, il nous sera très facile de distinguer si ce mot est pris dans son sens exact ou dans un sens large.

La définition de la contemplation se trouve dans deux passages du « Benjamin major » qui sont absolument identiques. Elle est exprimée ainsi : *Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admi-*

ratione suspensa (1). Nous tâcherons de l'expliquer. Tout d'abord nous voyons que Richard de Saint-Victor indique dans cette définition l'acte de la contemplation et ses qualités (perspicacia, libera, suspensa, cum admiratione), l'objet (spectacula sapientiae) et le sujet (mens). La contemplation est un acte de l'esprit pénétrant son objet avec perspicacité et sans aucun effort (2). En même temps, l'âme est saisie par la beauté de la vérité qu'elle possède. Elle l'admire et reste un certain temps suspendue dans une muette admiration (3). Mais cette opération de l'esprit, c'est-à-dire ce mouvement, n'est pas toujours uniforme et ne procède pas toujours de la même façon (4). La vivacité et l'agilité du mouvement contemplatif peuvent très bien se comparer à celles du vol des oiseaux dans l'air (5).

Plus tard, saint Thomas corrigera cette comparaison de Richard en réduisant toutes les formes du mouvement contemplatif à trois groupes essentiels : aux mouvements circulaires, droits et obliques (6). La variété du mouvement dépend de la personnalité du contemplatif et de son état d'âme (7).

L'objet de la contemplation, l'auteur le dépeint par les mots : « spectacula sapientiae ». Une petite analyse de la signification de ces mots est nécessaire pour bien saisir sa définition (8).

Le mot « spectaculum » au singulier n'a pas le même

(1) P. L. 196 ; 67 D et 193 C.

(2) « Contemplatio permanet sine labore cum fructu. » 66 D.

(3) « Nam veritatem diu quaesitam tandem inventam mens solet cum aviditate suscipere, mirari cum exultatione, ejusque admiratione diu inhaerere. » P. L. 196 ; 68 B.

(4) 68 C.

(5) 68 C.

(6) II^{a} II^{ae}, q. 180, a. 6, ad 3.

(7) 69 C.

(8) Dr J. Ebner (Die Kenntnislehre Richards von St. Victor) traduit par les mots : « in die Schauspiele der Weisheit », p. 98 ; M. Saudreau (*La Vie d'Union à Dieu*), par les mots : « Les spectacles de la sagesse » (p. 162) ; ces deux expressions ne sont pas tout à fait justes.

sens qu'au pluriel, même il peut avoir quelques différentes significations; mais le sens qui correspond au contexte s'identifie avec celui de « merveille » (1). Quant au mot « sapientia », Richard de Saint-Victor l'emploie pour exprimer la sagesse divine ainsi que la connaissance de Dieu et des choses divines (2). Il est évident que dans notre définition le mot « sapientiae » ne peut avoir que le premier sens (3). Donc, ce sont les merveilles de la sagesse divine qui forment l'objet de la contemplation.

Il semble que la pensée de Richard soit fidèlement exprimée en disant que la contemplation est un acte de l'esprit pénétrant librement les merveilles de la sagesse divine et demeurant suspendu dans l'admiration (4).

Après avoir donné sa définition de la contemplation, notre mystique cite celle de Hugues de Saint-Victor (5) : « Sicut praecipuo illi nostri temporis theologo placuit, qui eam in haec verba definivit : Contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus » (6). Mais il ne l'accepta pas. Peut-être a-t-il remarqué que la définition de son maître n'est pas com-

(1) « Nominari inter septem omnium terrarum spectacula » (*A latin Dictionary*. Levis and Short). » Cette expression correspond à la suivante : Les sept merveilles du monde.

(2) P. L. 196, l. c. : « Quid enim sapientiae ardentius diligitur, dulcius possidetur? Ejus decor omnem superat pulchritudinem, ejus dulcor omnem excedit suavitatem. « Luci comparata, invenitur prior » (Sap. VII). « Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter » (Sap., VIII).

(3) Pd. 196; 458 A. « Mundana quoque sapientia Deum non capit, nec animalis homo percipit ea, quae sunt spiritus Dei. »

(4) « Audi quid dicat magnus ille contemplata sapientiae : « Quam « magnificata sunt opera tua, Domine! omnia in sapientia fecisti » (Psalm. CVII). Omnia, inquit, in sapientia fecisti. Absque dubio miranda erant quae viderat qui sic exclamabant. Viderat sane mirabilia in profundo et sapientiam trahebat de occulto, qui omnia in sapientia facta deprehendit. » L. c., 86 C.

Ce texte prouve en même temps l'exactitude de l'analyse des mots « sapientiae spectacula ».

(5) P. L. 196; 67 D.

(6) P. L. 175; 117 A.

plète. Cependant la notion de la contemplation donnée par Richard, quoique plus exacte, n'est pas tout à fait correcte. Il est vrai que Richard définit mieux l'acte contemplatif et son objet, mais il n'indique pas assez l'objet formel et le motif qui spécifient l'acte même, et il ne précise pas suffisamment le rôle que la volonté y joue. Aussi l'objet et le sujet ne sont plus clairement désignés.

Si nous voulions mettre une étiquette moderne sur la définition que nous venons d'analyser, il faudrait l'appeler une définition générique de la contemplation. Pour la spécifier comme la contemplation acquise ou infuse, il nous manque justement l'élément spécifiant (1).

En lisant les œuvres de Richard on remarque facilement que l'auteur ne reste pas toujours fidèle à sa terminologie. Dans son livre « *De eruditione hominis interioris* » il expli-

(1) Les théologiens qui admettent l'existence de la contemplation dite *acquise* la définissent généralement : une connaissance simple et affectueuse de Dieu et de ses œuvres, qui est le fruit de notre activité personnelle aidée de la grâce. Par opposition, la contemplation *infuse* est une connaissance simple et affectueuse de Dieu, qui n'est plus le fruit de l'activité humaine aidée de la grâce commune, mais qui provient d'une inspiration spéciale du Saint-Esprit. Cf. Valgornera, Philippe de la Sainte-Trinité; Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, 272-9.

Le P. de Guibert, dans une terminologie moderne qui tend à indiquer le caractère extraordinaire de la contemplation infuse, propose ces définitions :

La contemplation est une oraison mentale dans laquelle notre âme est élevée et unie à Dieu par une vue de l'intelligence et une adhésion de la volonté toutes simples, excluant donc le raisonnement et la multiplicité des pensées ou des affections.

La contemplation acquise est une oraison contemplative dans laquelle la simplification des actes intellectuels et affectifs résulte, par le simple jeu des lois psychologiques, de notre activité personnelle aidée de la grâce.

La contemplation infuse est une oraison contemplative dans laquelle la simplification des actes intellectuels et affectifs résulte d'une action divine dans l'âme, dépassant ou même contredisant ce qu'auraient produit les simples causes d'ordre psychologique actuellement en jeu. (*Revue d'ascétique et de mystique*, avril 1922, n° 12, « Trois définitions ».)

que le verset : « In anno secundo regni Nabuchodonosor vidit Nabuchodonosor somnium et conteritus est spiritus ejus et somnium ejus fugit ab eo » (Dan., XI), et tout simplement appelle l'état d'âme de Nabuchodonosor la contemplation (1). Aussi ne se gêne-t-il pas de donner au mot *contemplation* trois différentes significations dans la même période. « Possumus tamen illa quae in hac vita haberi potest, Dei cognitionem, tribus gradibus distinguere et secundum triplicem graduum differentiam per tres coelos dividere. Aliter siquidem Deus videtur per fidem, aliter cognoscitur per rationem, atque aliter cernitur per contemplationem. Prima ergo visio ad primum coelum, secunda ad secundum, tertia pertinet ad tertium... *Ad primum itaque et secundum contemplationis coelum* homines sane ascendere possunt » (P. L. 196, 53). Mais c'est surtout l'idée de méditation dont le caractère spécifique est le raisonnement qu'il exprime continuellement par le mot *contemplation* (2). Cependant, il ne faut pas l'oublier, ce n'est qu'une confusion matérielle de terminologie.

Aussi faut-il remarquer que Richard emploie (3) parfois le mot : « theoria » et... « Theorica » au lieu de : contemplation. Le mot : « theoria » qui a disparu du vocabulaire de la spiritualité, a été employé au moyen-âge par les auteurs ascétiques et mystiques ainsi que par les hagiographes. Nul n'a plus contribué que Cassien à l'acclimater en Occident. D'origine grecque (θεωρεῖν = contempler), ce mot servait à désigner la contemplation, le détachement

(1) « Quid est autem somnium videre et futurorum praesagia seu occultorum mysteria praevidere, nisi gratiam contemplationis divinitus accipere et per mentis excessum judiciorum divinorum cognitionem ex divina revelatione percipere ? » 1233 C. P. S. 196.

(2) « In illo itaque res ipsas, in isto earum utique rationem « ordinem », dispositionem et uniuscujusque rei causam, modum et utilitatem rimamur, speculamur, miramur. Haec itaque contemplatio in imaginatione, sed secundum rationem consistit, quia circa ea quae in imaginatione versantur ratiocinando procedit. » 70 Bd., P. L. 196.

(3) P. L. 196; 140 D.

des choses d'ici-bas, la recherche des choses spirituelles et célestes, l'union à Dieu, comme l'indiquent les divers qualificatifs qui sont joints habituellement au mot *theoria* : « theoria caelestis, theoria spiritualis, theoriae coelestes, theoria divina ». On trouve l'adjectif dérivé « theoricus » joint à plusieurs termes de la langue ascétique et mystique : « theorica meditatio », « theorica contemplatio », etc. (1)

II. — Les éléments de la Contemplation.

Après avoir saisi l'idée générique de la contemplation, nous pouvons aborder avec plus de sûreté et de facilité une nouvelle et très importante question, à savoir, quels sont les éléments de la prière contemplative.

En analysant avec soin les œuvres de Richard, on remarque assez facilement que notre Victorin distingue dans la contemplation des éléments constitutifs et des éléments secondaires. Aux éléments constitutifs appartiennent des lumières supérieures et infuses sur Dieu, l'amour infus et l'opération spéciale du Saint-Esprit dans l'âme contemplative. Ce sont des éléments sans lesquels la contemplation ne peut pas exister. Par contre, les éléments secondaires, c'est-à-dire l'action sur les sens, la joie et les souffrances, ne sont pas indispensables ; ils ne sont que des conséquences des premiers.

Il est bien à remarquer que cette distinction ne se trouve pas exprimée dans les œuvres de Richard par la terminologie technique que nous venons d'employer. Elle y existe, mais équivalemment. Dans les chapitres suivants, nous tâcherons de justifier notre opinion.

(1) La « theoria » dans la spiritualité médiévale. Dom L. Gougaud, *Revue d'ascétique et de mystique*, octobre 1922, n° 12.

A. — *Les éléments constitutifs de la contemplation.*

1. *La connaissance supérieure et infuse de Dieu :*

a) *Son existence.*

Ce sont des lumières spéciales qui constituent le premier et fondamental élément de la contemplation. Grâce à ces lumières, l'âme pénètre mieux et plus profondément Dieu et ses mystères ; et ceci est le but de la contemplation (1). « Elles sont sans nombre, les choses que ne peuvent découvrir ni notre expérience, ni les investigations de notre raison, mais, qu'en fatiguant le ciel de nos prières, nous méritons d'apprendre par révélation de l'inspiration divine (2). »

La contemplation est une grâce éminente qui joue dans l'âme le même rôle que, jadis, l'arche d'alliance a joué dans le peuple choisi. L'intelligence humaine étincelante des lumières de la sagesse divine et irradiée des feux de l'inspiration céleste reçus dans la contemplation, conserve, comme l'arche sainte, le dépôt sacré des trésors divins, qui n'est autre chose que la connaissance profondes des mystères les plus saints (3).

L'âme commence à contempler quand Dieu enrichit l'in-

(1) « Cognoscere itaque eum qui verus est Deus, omnis consummationis est terminus. Ad hujus scientiae plenitudinem hae novissimae speculationes paulatim nos promovent et quandoque sane perducere habent. » P. L. 196 ; 139 C.

(2) « Innumera siquidem, quae nec per experientiam operis, nec per investigationem rationis invenire valemus, per importunitatem orationis, edocere mereamur, ex revelatione divinae inspirationis. » L. c., 56 B.

(3) « Sed quae est ista, quaeso, arca foederis, nisi forte illa divinorum donorum praerogativa gratia, videlicet contemplationis ? Quae est illa arca deaurata, nisi humana intelligentia coelestis sapientiae fulgore splendida et divinae inspirationis luce irradiata ? Quid rectius intelligimus per illud venerabile sacrarium et sacrorum divinorum reconditorium, quam spiritualem spiritualium virorum intellectum, qui secretorum divinorum sacratiora et sapientiae arcana et per intelligentiam capit et per memoriam custodit ? » L. c., 1087 D. ; 1088 B.

telligence humaine par ses inspirations et ses révélations (1). Nous pourrions citer encore beaucoup d'autres textes où Richard parle de la connaissance de Dieu reçue dans la contemplation, mais nous le ferons un peu plus tard, en indiquant la différence entre la connaissance de Dieu par la contemplation et celle que nous en avons par la méditation, par la foi et par la vision béatifique.

b) *Sa nature.*

La raison, la foi, la vision béatifique et la contemplation sont pour nous les quatre différentes sources de connaissance de Dieu : « Voir Dieu par la foi, le connaître par la raison, ou le saisir par la contemplation sont des choses toutes différentes (2). »

« Il faut savoir que le voir par la foi n'est pas le voir par la contemplation, ni surtout le voir face à face (3). »

La connaissance de Dieu par la méditation est discursive. Toutes les créatures et surtout l'homme sont pour nous comme des miroirs dans lesquels nous pouvons voir Dieu (4). Mais la raison humaine n'arrive pas facilement à cette connaissance : « C'est par des chemins souvent ardus et raboteux et avec beaucoup d'effort de l'esprit, que la méditation parvient à son but (5). »

(1) « Si igitur sapientiae et scientiae thesauros cogitemus, quod sit illud ejusmodi thesaurorum reconditorium citius inveniemus. Quae erit arca in id negotii idonea nisi humana intelligentiae? Haec autem arca divino magisterio fabricatur et deauratur, quando humana intelligentia divina inspiratione et revelatione ad contemplationis gratiam promovetur. » P. L. 196 ; 65 C.

(2) « Aliter siquidem Deus videtur per fidem, aliter cognoscitur per rationem, atque aliter cernitur per contemplationem. » L. c., 53 C.

(3) « Sciendum est autem quod aliter videtur per fidem, aliter autem per contemplationem, aliter vero cernitur per speciem. » L. c., 270 D.

(4) « Praecipuum et principale speculum ad videndum Deum, animus rationalis, absque dubio invenit seipsum. » P. L. 196; 51 C.

(5) « Meditatio per ardua saepe et aspera ad directionis finem cum magna animi industria nititur. » L. c., 66 B.

En outre, les lumières que notre raison trouve dans la méditation sont très insuffisantes, car les créatures sont limitées : « Qu'est, par rapport à la connaissance du Créateur, la connaissance des créatures, si haute qu'elle puisse être? Rien de plus que la terre par rapport à toute l'amplitude du cercle (1). »

Nous voyons Dieu par la foi quand nous croyons fermement toutes les vérités révélées (2). Cette connaissance de Dieu est plus complète que celle qui s'acquiert par la raison : « Sur la nature divine nous croyons, sans l'ombre d'une hésitation, bien des choses auxquelles, si nous consultons la raison, notre raisonnement résiste et contre lesquelles réclame notre intelligence (3). »

La vision béatifique seule est une vraie et complète vision de Dieu. Les élus et les anges le voient face à face, « cernitur facie ad faciem (4) », dans son essence. « Le voir — *per speciem* — c'est en saisir l'essence même, telle qu'elle est, face à face (5). »

La connaissance de Dieu par la contemplation est incomparablement moins parfaite que celle de la vision béatifique; car ici-bas nous ne pouvons pas le voir dans son essence.

Dans son *Explicatio in Cantica canticorum* Richard déclare que l'âme pleine d'amour pour notre divin Sauveur connaît son Bien-Aimé, mais qu'elle ne peut pas voir sa tête, « caput ejus », puisque la tête représente la divinité de Jésus-Christ (6). Il est permis parfois aux âmes con-

(1) « Ad cognitionem siquidem Creatoris, quantalibet cognitio creaturarum, quid aliud est quam quod terra ad coelum, quod centrum ad totius circuli ambitum? » L. c., 53 D.

(2) « Per fidem autem vidimus, quando illa quae de eo scripta sunt firmiter credimus. » P. L. 196; 271 A.

(3) « Multa tamen de divina natura indubitanter credimus, de quibus, si rationem consulimus, omnis nostra ratiocinatio repugnat, et omnis humana ratio reclamat. » L. c., 137 A.

(4) L. c., 271 A.

(5) « Per speciem videtur, quando in propria substantia sicuti est facie ad faciem cernitur. » L. c., 271 A.

(6) « Caput ejus aurum optimum. Caput ejus, divinitas ejus est,

templatives de voir Dieu, mais seulement « quasi facie ad faciem (1) ».

Qu'est-ce que la vision de Dieu « quasi facie ad faciem » ? Le Dr Joseph Ebner affirme que, selon Richard, cette connaissance n'est autre chose qu'une vision de Dieu dans son image, c'est-à-dire dans le monde visible et dans l'âme humaine (2). Pour le prouver, il se base sur les textes suivants :

« Notre contemplation se passe, sans aucun doute, dans notre imagination quand nous nous représentons et considérons les êtres visibles. Stupéfaits, nous donnons toute notre attention, qui croît avec notre étonnement, au nombre, à la grandeur, à la diversité, à la beauté ou à la douceur *de ces êtres corporels dont nous avons acquis la connaissance avec un sens corporel* (corporalia ista quae sensu corporeo haurimus). *En eux tous nous vénérons avec admiration et admirons avec vénération la puissance de cette suressence créatrice*, sa sagesse et sa munificence (in his omnibus creaturis illius superessentiae potentiam, sapientiam, munificentiam mirando veneramus).

« Alors notre contemplation se passe dans notre imagination et en elle seule. Nous ne cherchons rien dans l'ar-

quia caput Christi Deus est. Quod caput aurum optimum est, quia divinitatis bonitas omnibus quae ab ea facta sunt antecellit, hoc est aurum terrae viventium, et aurum terrae illius optimum est. Nam fulgens ut humanis oculis, et a viventibus in carne videri non possit. Non enim videbit Deum homo, et vivet. Ideo ergo dilectus meus, quia hoc caput ejus, hoc principale ejus hoc, sublime quod videri non potest. Visura sum cum illa vita apparuerit, quia tunc similis ei ero, et videbo eum sicuti est. » P. L. 196; 509 A.

(1) P. L. 196; 147 A; 342 A.

(2) « Die Kontemplative Gottanschauung, die der Mensch zu erreichen vermag, ist nur eine Schauung im Bilde der sichtbaren Dinge oder im Bilde der Seele. Er nennt sie eine Schauung « quasi a facie ad faciem » und unterscheidet sie strenge von jener der Seligen und Engel, die sich Schauung « per speciem » erfreuen, bei welcher Gott « a facie ad faciem in propria substantia » geschaut wird. » p. 110. Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor.

gumentation ou le raisonnement. Notre esprit court librement çà et là, où l'admiration l'emporte (1). »

« Voyons à présent le troisième genre de spéculation. *Il en est question chaque fois que nous pénétrons la qualité des êtres invisibles par les similitudes des êtres visibles* (*per rerum visibilium similitudinem* rerum invisibilium qualitatem deprehendimus), *chaque fois que par le monde visible nous connaissons ce qui est invisible en Dieu.* Ici, en effet, l'intelligence voit Dieu invisible, dans les créatures de ce monde. *Cette contemplation dans son ascension vers l'invisible s'appuie sur des images sensibles comme sur un bâton* (ut ad invisibilia ascendat, baculo se corporeae similitudinis sustentat) (2). »

« Revenons à présent à notre point de départ, à savoir, quelle aide nous donnent les êtres visibles dans l'investigation de l'invisible. L'homme extérieur aide l'homme intérieur dans sa recherche *en lui présentant l'image de l'invisible par l'image du visible* (per rerum visibilium imaginem (3). »

(1) « In imaginatione contemplatio nostra tunc procul dubio versatur, quando rerum istarum visibilium forma, et imago in considerationem adducitur, cum obstupescentes attendimus, et attendentes obstupescimus, corporalia ista quae sensu corporeo haurimus quam sint multa, quam magna, quam diversa, quam pulchra vel jucunda, et in his omnibus creatricis illius superessentiae potentiam, sapientiam, munificentiam mirando veneramur, et venerando miramur. Tunc autem nostra contemplatio in imagine versatur, et secundum solam imaginationem formatur, quando nihil argumentando quaerimus vel ratiocinando investigamus, sed libera mens nostra huc illucque discurrit, quo eam *in hoc* spectaculorum genere admiratio rapit. » P. L. 196; 70 C.

(2) « Quocumque enim animus in hac gemina speculatione per diversa specula rapitur semper speculantis obtutus per intentionis suae propositum, vel studium in imaginatione defigitur. Non vero de tertio contemplationis genere videamus. Ad hoc itaque genus pertinet quoties per rerum visibilium similitudinem rerum invisibilium qualitatem deprehendimus, quoties per visibilia mundi invisibilia Dei cognoscimus, ut constat quod scriptum reperitur, quia invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Recte autem haec contemplatio qui ut ad invisibilia ascendat baculo se corporeae similitudinis sustentat. » P. L. 196; 89 D.

(3) « Nunc vero ad id redeamus unde digressi sumus, quomodo

« Sans aucun doute, la première et principale image que l'esprit doué de raison trouve pour voir Dieu, c'est lui-même. *En effet, si Dieu est vu dans ses créatures, où, je le demande, trouvera-t-on plus clairement ses vestiges que dans ce qui a été créé à son image?* (in ejus imagine cognitionis vestigia expressius impresso). L'homme, par son âme, est l'image de Dieu (1). »

« Comme celui qui, sorti de sa tente au devant du Seigneur, le voit quasi face à face, ainsi celui en qui l'esprit est élevé hors de lui-même contemple la lumière de la souveraine sagesse sans aucun voile, *sans l'obscurcissement des figures, non comme dans un miroir et d'une manière obscure* (sine aliquo involucro, figurarumve adumbratione, denique non per speculum et in aenigmate), *mais dans la simple vérité*, si j'ose m'exprimer ainsi (2). »

Nous citons exprès ces textes, quoiqu'ils soient un peu longs, car, en les examinant, nous avons remarqué qu'ils ne prouvent pas l'affirmation de M. Ebner et qu'au contraire ils peuvent justifier l'opinion que nous voudrions proposer.

Tout d'abord, on voit, sans aucune difficulté, que les

scilicet per rerum visibilium imaginationem adjuvemur ad rerum invisibilium investigationem. In eo enim exterior homo in investigationis suae cursu interiorem adjuvat, quo ei invisibilium imaginem per rerum visibilium imaginationem repraesentat. Et, dum ducatus sui officium explet, illuc istum similitudinum calle perducit, quo illa intrare non audet. » P. L. 196 ; 99 A.

(1) « Praecipuum et principale speculum ad videndum Deum, animus rationalis absque dubio invenit seipsum. Si enim visibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, ubi, quaeso, quam in ejus imagine cognitionis vestigia expressius impressa, reperiuntur? Hominem secundum animam ad Dei similitudinem factum... » P. L. 196 ; 51 C. D.

(2) « Sed ille quasi de tabernaculo in advenientis Domini occursum egreditur, egressus autem quasi facie ad faciem intuetur, qui per mentis excessum extra semetipsum ductus, summae sapientiae lumen sine aliquo involuero, figurarumve adumbratione, denique non per speculum et in aenigmate, sed in simplici, ut sic dicam, veritate contemplatur. » P. L. 196 ; 147 B.

quatre premiers passages nous parlent de la connaissance de Dieu à laquelle l'esprit humain arrive par la spéculation, c'est-à-dire en examinant les œuvres divines. Les êtres créés servent à l'esprit comme d'une échelle pour s'élever jusqu'à Dieu. Par contre. dans le dernier texte, Richard nous indique la connaissance de Dieu qui ne prend pas sa source dans les œuvres du Créateur « non per speculum et in aenigmate » et qui, en conséquence, n'est pas voilée par les images des créatures.

Ensuite, les quatre premières citations se rapportent à la simple réflexion et à la méditation, quoique notre auteur leur donne le nom de contemplation. C'est uniquement dans le dernier passage qu'il nous explique le mode de la vision de Dieu « quasi facie a faciem ».

Bien que, dit-il, la contemplation et la spéculation soient prises l'une pour l'autre et que le langage de l'Écriture les confonde, *cependant nos expressions sont plus appropriées et plus précises quand nous appelons spéculation la vue de la vérité dans un miroir, et contemplation la vision de la vérité dans sa pureté, sans voile et sans ombre* (1).

Bref, si l'on voit la cause dans son effet, on a la vision « per speculum ». Au contraire, dans la contemplation on voit la lumière de la Souveraine Sagesse sans aucun voile, sans l'obscurcissement des figures, dans la simple vérité, en un mot : sans aucune inférence des effets à la cause. Mais à l'ordinaire ce mode de connaissance n'existe pas, et c'est pour cela que Richard précise sa pensée, en ajoutant les mots : « per mentis excessum ».

Les sens et la raison n'agissent pas dans l'acte de la contemplation (2). L'intelligence seule est élevée à un mode

(1) « Quamvis enim contemplatio et speculatio per invicem poni soleant, et in hoc ipso saepe Scripturae sententiae proprietatem obnubilent, et involvant, aptius tamen et expressius speculationem dicimus, quando per speculum cernimus ; contemplationem vero, quando veritatem sine aliquo involucro umbrarumque velamine in sui puritate videmus. » P. L. 196 ; 187 B.

(2) « Ecce quam magna sunt, quae in hoc monte geruntur, sed

de connaissance supérieur à celui qui lui est naturel : « Intelligentiae vivacitas divinitus irradiata humanae industriæ metas transcendit (1). » Il est bien à remarquer que le mot « excessus mentis » ne peut pas être traduit par « *extase* », car l' « excessus mentis » avait au moyen âge un sens plus étendu ; il signifiait sortie de soi-même, et s'opposait au « status communis animi ». On sort de soi-même quand on saisit des choses qui sont au-dessus des sens et de la raison, parce qu'alors on se met en dehors des moyens naturels de connaître (2). Saint Thomas donne la même signification au mot « extase » (3).

Il se pose ensuite une question très discutée maintenant dans la littérature moderne sur la mystique, à savoir si, par la lumière contemplative, l'âme a la perception immédiate ou médiate de Dieu. Notre Victorin tranche cette difficulté tout simplement et très justement. La vision contemplative n'est ni la vision béatifique ni la vision spéculative ; elle est également distincte de la connaissance donnée par la foi. Cependant, la perception de Dieu dans la contemplation est basée sur la foi, car la lumière contemplative nous fait pénétrer plus profondément les mystères déjà révélés, et connus de nous par la foi : « *Per contemplationem autem eum (sc. Deum) cernit, qui in eo quod de illo prius credidit, ex inspiratione divina intelligentiæ oculus figit* (4). »

adhuc his majora sunt ea quae sequuntur. Hoc enim totum discipuli stantes aspiciunt, nondum in faciem cadunt. Nondum paterna vox auditur, nondum auditor prosternitur. Nondum Rachel moritur, nondum Benjamin nascitur. Mox enim ut partena vox intonuit, discipulos prostravit. Ad tonitrum itaque divinae vocis auditor cadit, quia ad id quod divinitus inspiratur, humani sensus capacitas succumbit, et nisi humanae ratiocinationis angustias deserat, ad capiendum divinae inspirationis arcanum intelligentiae sinum non dilatat. » P. L. 196; 58 AB.

(1) P. L. 196; 176 A.
(2) P. L. 196; 53 C; 167 B.
(3) II^a II^{ae}, q. 175, a. 2, ad 1.
(4) P. L. 196; 271 A.

En d'autres termes, dans l'état mystique comme dans l'état ascétique, l'âme a des concepts de Dieu. Mais dans l'état mystique, ces concepts sont illuminés par Dieu, et grâce à eux le contemplateur pénètre incomparablement mieux la vérité divine, quoiqu'il n'ait fait aucune inférence spéciale des effets à la cause.

Maintenant, nous pouvons comprendre facilement pourquoi Richard consacre dans le « Benjamin minor » un chapitre entier pour prouver la nécessité de la pleine conformité des lumières reçues dans la contemplation avec la doctrine de notre foi (1).

Le Dr Ebner n'est pas d'accord avec nous sur ce point. Il ne veut pas qu'on attache beaucoup d'importance aux passages qui exigent la connaissance de Dieu par la foi avant la contemplation (2). Si nous insistons sur ces textes, nous devons nier la possibilité de la contemplation chez les païens et, dit-il, Richard admettrait la connaissance contemplative de Dieu chez les philosophes, comme Platon et Aristote (3). Deux citations prouveraient cette opinion, à savoir P. L. 196; 54 B, et 419 A. B. Il est vrai, Richard y dit que les païens peuvent connaître Dieu, mais par les raisonnements ou par contemplation philosophique, et non par la vision contemplative mystique. Dans le second texte cité par M. Ebner, l'auteur ajoute tout clairement : « Hoc modo viderunt eum (sc. Deum) philosophi, qui tamen per amorem non invenerunt. » Personne, semble-t-il, ne peut

(1) « Sed si jam te existimas ascendisse ad cor altum, et apprehendisse montem illum excelsum et magnum, si jam te credis Christum videre transfiguratum, quidquid in illo videas, quidquid ab illo audias non ei facile credas, nisi occurant ei Moyses et Elias. Suspecta est mihi omnis veritas quam non confirmat Scripturarum auctoritas nec Christum in sua classificatione recipio, si non assistant Moyses et Elias. » P. L. 196; 56 BC.

(2) « Es fehlt freilich nicht an Stellen, wo der Glaube als Voraussetzung der kontemplativen Gotteserkenntnis hingestellt wird, aber man wird derartige Stellen nicht pressieren und sie nicht ausschliesslich Konditionnel fassen dürfen. » L. c., p. 83.

(3) « Damit will er sagen, dass auch ihnen eine kontemplative Gotteserkenntnis möglich gewesen wäre. » L. c., p. 83.

nier que la contemplation ne soit la voie d'amour pour arriver à Dieu.

Donc, selon la doctrine de Richard, dans la vision contemplative de Dieu, l'intelligence est élevée par la lumière divine à un mode de connaissance supérieur à celui qui lui est naturel. Les concepts (species intelligibiles) que nous avons déjà de Dieu par la foi sont illuminés divinement et nous servent d'intermédiaires entre notre intelligence et Dieu.

Saint Thomas dira plus tard, avec Richard, la même chose (1), malgré l'opinion de M. Pourrat (2), qui n'a pas bien saisi la pensée du moine de Saint-Victor.

Mais la doctrine de Richard s'oppose non seulement à la perception immédiate de Dieu, mais aussi à la théorie des idées infuses, nécessaires à la contemplation mystique (3), car le contemplateur, grâce à la lumière divine, ne fait que pénétrer plus profondément les vérités de foi connues déjà explicitement ou implicitement.

c) *Les objections.*

Nous avons trouvé la première objection dans l'article

(1) « In contemplatione, Deus videtur per medium quod est lumen sapientiae, mentem elevans ad cernenda divina, non autem ut ipsa divina essentia immediate videtur. » *De Veritate*, q. 18, a. 1, ad 4. « Secundum statum praesentis vitae non potest contemplatio humana esse absque phantasmatibus, quia connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatibus videat. Sed tamen intellectualis cognitio non consistit in phantasmatibus ; sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis. » II^a II^{ae}, q. 180, a. 5, ad 2.

(2) « Richard s'écarte donc résolument de saint Bernard, pour qui la vision mystique se fait à travers le voiles des images. Il continue la tradition de saint Augustin et de l'Aréopagite, d'après lesquels le mystique verrait la Souveraine Vérité directement, sans intermédiaire. Saint Thomas d'Aquin réagira énergiquement, plus tard, contre cette prétention des mystiques de voir Dieu immédiatement dans leurs ravissements. » *La Spiritualité Chrétienne*, pp. 187-188.

(3) *La Vie Spirituelle*, novembre 1922 : « La contemplation mystique requiert-elle des idées *infuses*? » par le P. Garrigou-Lagrange. — *Revue d'ascétique et de mystique*, juillet 1922 : « La manière de poser la question mystique », par Mgr Farges.

du Père Maréchal. « Mais Richard, dit-il, nous fournit des précisions plus tranchées encore, si possible. Citons quelques passages caractéristiques : les cinquième et sixième contemplations, comparables à la troisième paire d'ailes du chérubin d'Ezéchiel, sont nécessaires afin de « usque ad tertium coelum cum Apostolo penetrare », « ad tertii coeli secreta et divinitatis arcana volare » (Benjamin major, I, 10, vers la fin). Or, on sait comment saint Augustin, et après lui saint Thomas et bien d'autres, interprétaient la vision de saint Paul : celle-ci avait au moyen-âge la valeur d'un paradigme, dont le sens théologique, quelque opinion que l'on professât, était trop précis pour permettre un emploi par à peu près (1). »

Le R. P. Maréchal veut prouver, par cette citation, que Richard de Saint-Victor admet la possibilité de la vision d'essence divine dans la contemplation. Nous tâcherons de montrer que ce n'est pas la pensée de notre auteur. D'abord, il ne parle pas directement de la perception de Dieu dans son essence.

Dans le chapitre où le P. Maréchal a pris sa citation, Richard nous parle des cinquième et sixième contemplations et les appelle « tertium coelum ». Mais nous ne trouverons pas un seul texte qui nous dise que l'objet de ces deux contemplations consiste dans la vision de l'essence divine. Par contre il y a un chapitre dans lequel notre Victorin explique la vision de saint Paul et donne double signification aux mots « tercium coelum ». Cependant, ni dans l'une ni dans l'autre, ces mots ne veulent dire la perception de l'essence divine. Dans le premier cas, le « tertium coelum » n'est que la connaissance de Dieu, comparée avec la connaissance de l'être angélique et l'âme humaine (2).

(1) *L'intuition de Dieu dans la mystique chrétienne*, par J. Maréchal (Recherches de science religieuse, 1914).

(2) « Sed alia est dignitas spiritus humani, alia autem spiritus angelici et longe alia est excellentia spiritus divini..... Ad horum igitur coelorum quodlibet cujusvis animus, tunc veraciter exigitur,

Dans l'autre, la contemplation est appelée le « tertium coelum » parce qu'elle est supérieure à la connaissance de Dieu par la foi et par la raison (1).

Enfin il est impossible d'admettre que le sens théologique des mots « tertium coelum » fût « trop précis pour permettre un emploi par à peu près ». Saint Thomas lui-même l'emploie dans trois significations différentes (2).

La seconde difficulté provient des deux textes où l'auteur dit que les contemplatifs voient Dieu et Lui parlent face à face (3).

Sans faire des interprétations arbitraires, nous oserons soutenir que Richard ne pense pas à la vision de Dieu dans son essence. Premièrement, parce qu'il ajoute dans les mêmes chapitres les explications (4) qu'il a déjà données

quando terrenarum cogitationum ima deserens, in eorum contemplatione defigitur. Ad primum itaque coelum pertinet cognitio sui, ad tertium autem pertinet contemplatio Dei. » P. L. 196; 53 B.

(1) « Possumus tamen illa quae in hac vita haberi potest, Dei cognitionem, tribus gradibus distinguere, et secundum triplicem graduum differentiam per tres coelos dividere. Aliter siquidem Deus videtur per fidem, aliter cognoscitur per rationem, atque aliter cernitur per contemplationem. Prima ergo visio ad primum coelum, secunda ad secundum, tertia pertinet ad tertium..... Ad primum itaque et secundum contemplationis coelum, homines sane ascendere possunt, sed ad illud quod est supra rationem, nisi per mentis excessum supra seipsos rapti numquam pertingunt. » P. L. 196; 53 C.

(2) « Secundo modo potest dici tertium coelum secundum ordinem cognoscibilium; ut primum coelum dicatur cognitio coelestium corporum; secundum cognitio coelestium spirituum; tertium cognitio ipsius Dei.

« Tertio modo potest dici tertium coelum contemplatio Dei secundum gradus cognitionis qua Deus videtur. » II[a] II[ae], q. 175, a. 3, ad 4.

(3) « Per contemplativos illos intelligere, quibus datum est facie ad faciem videre. » P. L. 196; 337 C.

« Habet in oratione cum Deo familiare colloquium audiri se sentiens plurimumque exaudiri, facie ad faciem cum Deo loquens. » L. c., 420 B.

(4) « Per contemplativos debemus illos intelligere, quibus datum est facie ad faciem videre, qui gloriam Domini revelata facie contem-

ailleurs pour les mots « quasi facie ad faciem (1) », et secondement, parce que nous avons déjà vu beaucoup de textes où il nie la possibilité de percevoir l'essence divine dans la contemplation.

2. *L'amour infus de Dieu*

a) *Son existence.*

Il peut sembler presque inutile d'affirmer par des preuves que l'amour infus est un élément caractéristique de la contemplation, tant Richard, dans ses œuvres, parle souvent de cet amour. Cela est si clair pour lui qu'il affirme même comme stériles les lumières infuses si elles ne sont pas accompagnées de l'amour infus (2). Et vraiment on est très étonné, en lisant la littérature mystique de notre époque, de voir Richard de Saint-Victor cité à l'appui de la théorie qui refuse de voir dans les lumières et l'amour infus les éléments fondamentaux et constitutifs de la contemplation (3).

Toutefois, pour éloigner tous les doutes quant à l'opinion de Richard sur cette question, nous donnerons quel-

plando, veritatem sine involucro vident in sua simplicitate sine speculo et absque enigmate. » L. c., 337 C.

« Nihil aliud est montes in modum arietum exsultare, nisi viros contemplativos, per mentis excessum summam veritatem nuda et aperta visione attingere et quasi facie ad faciem videre. » L. c., 341 D. « Homines quamvis boni, quamvis sancti, vident tamen in nocte, id est in obscuritate; angelus vero in meridie, id est plena cognitione..... Angelus luce perfunditur perfectae contemplationis. Candor est enim lucis aeternae et speculum sine macula divinae majestatis, qui sicut nulla parte distat a Deo, ita perfecte et sicut est Deum videns »..... L. c., 419 CD.

(1) P. L. 196; 147 B.

(2) « Ad hoc siquidem nobis datur hujuscemodi gratia, ad hoc, inquam, infunditur aeternorum intelligentia ut sciamus quid indefessi debeamus per studium quaerere, vel per desiderium suspirare. Alioquin frustra in nobis divinae cognitionis abundantia crescit, nisi divinae in nobis dilectionis flammam augescat. » P. L. 196; 145 C.

(3) A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, p. 89.

ques textes dans lesquels la pensée de l'auteur est évidente et hors de toute discussion.

Notre Victorin dans son magnifique traité « De IV gradibus violentae caritatis » a fait une analyse détaillée des trois degrés supérieurs de la contemplation. Par exemple, en décrivant l'état de l'âme du contemplateur dans le second degré de la prière contemplative (selon la terminologie de Richard, le troisième), il la compare à un morceau de fer jeté dans le feu. Comme sous l'influence du feu, le morceau de fer noir et froid change sa nature externe et devient éblouissant et plein de chaleur, ainsi l'âme est pénétrée par les lumières et l'amour infus quand Dieu lui donne la grâce de contemplation. « Dans cet état, l'esprit n'est plus le même, il se sent enlevé dans le secret de l'arcane divin ; l'incendie du divin amour l'envahit de toute part, le pénètre intimement (ab illo divini amoris incendio undique circumdatur). Totalement enflammé, il se dépouille de lui-même pour se revêtir de l'amour divin (divinum quemdam affectum induit)... Le fer jeté dans la forge, froid et noir, rougit peu à peu sous l'action du feu et devient bientôt comme feu lui-même jusqu'à ce qu'il se liquéfie et se change en une autre matière. Ainsi en est-il de l'âme pénétrée des ardeurs de l'amour divin (sic anima divini ardoris rogo intimique amoris incendio absorpta). Elle sent la chaleur, elle s'enflamme, se fond et est totalement transformée (1). »

(1) « In hoc statu dum mens a seipsa alienatur, dum in illud divini arcani secretarium rapitur, dum ab illo divini amoris incendio undique circumdatur, intime penetratur, usquequaque inflammatur seipsam penitus exuit, divinum quemdam affectum induit et... Cum enim ferrum in ignem projicitur, tam frigidum quam nigrum procul dubio primo videtur. Sed dum in ignis incendio moram fecit, paulatim incalescit, paulatim nigredinem deponit, sensiusque incandescens, paulatim in se ignis similitudinem trahit, donec tandem totum liquefiat et a seipso plene deficiat et in aliam penitus qualitatem transeat. Sic itaque, sic anima divini ardoris rogo intimique amoris incendio absorpta, aeternorumque desiderium globis indique circumsepta primo incalescit, postea incandescit, tandem autem tota liquescit et a priori statu penitus deficit. » P. L. 196 ; 1221 A.

Ensuite, nous citerons un texte, également clair, qui se trouve dans un chapitre consacré à l'explication de la genèse psychologique de l'acte contemplatif. Trois causes peuvent conduire l'âme fidèle jusqu'à l'aliénation de l'esprit, où elle perdra le souvenir de toutes choses pour ne s'occuper que de Dieu : à savoir, tantôt l'intensité de l'amour, tantôt la grandeur de l'admiration, tantôt enfin l'extrême joie éprouvée par l'âme (1). Mais ces trois causes peuvent être réduites à deux principales : la connaissance et l'amour supérieurs et infus de Dieu. « L'amour infus, dit-il, produit l'élévation de l'esprit, lorsque l'âme est tellement embrasée du feu des désirs célestes que la flamme de l'amour divin, croissant en elle d'une manière extraordinaire (tanto cœlestis desideriis igne succenditur, ut amoris intimi flamma ultra humanum modum excrescat), la liquéfie comme la cire, la rend légère comme la fumée, et la fait monter dans les régions célestes.

« Par la grandeur de l'admiration, l'âme s'élève au-dessus d'elle-même quand, pénétrée par les rayons de la lumière divine (lumine divino irradiata) et saisie de surprise à la vue des beautés célestes, elle est frappée d'une telle stupeur qu'elle est totalement jetée hors d'elle-même. La vue des beautés invisibles qu'elle considère lui fait concevoir, par contraste, un grand mépris d'elle-même et la porte d'abord à s'abaisser. Mais aussitôt le désir des biens d'en haut la fait rebondir (per summorum desiderium reverberata), l'élève au-dessus d'elle-même et l'emporte dans les sublimes régions. »

« Par la joie intense, l'esprit humain est hors de lui-même; lorsque, rassasié de suavités intimes, il en est même enivré, il oublie totalement ce qu'il est et ce qu'il a été et, ravi en extase par la plénitude de son ivresse, se

(1) « Tribus autem de causis, ut mihi videtur, in mentis alienationem abducimur. Non modo prae magnitudine devotionis, modo prae magnitudine admirationis, modo vero prae magnitudine exsultationis fit, ut semetipsam mens omnino non capiat, et supra semetipsam elevata in abalienationem transeat. » P. L. 196; 174 A.

trouve rempli brusquement d'amour céleste (in supermundanum quemdam affectum) en même temps qu'il éprouve un bonheur ineffable (1). » Comme nous l'avons vu, dans les textes ci-dessus, Richard parle avec une clarté de l'amour infus qui constitue la contemplation.

Donc, vouloir faire de Richard un partisan de la théorie qui regarde le sentiment de Dieu présent dans l'âme comme l'élément principal et range les lumières infuses et l'amour infus parmi les dix caractères de seconde espèce, c'est lui prêter des idées qui lui sont tout à fait étrangères (2).

b) *Sa nature.*

Pour l'histoire de la théologie et de la philosophie, le problème de l'amour au Moyen-Age représente, sans aucun doute, une question très intéressante. On y a consacré des recherches spéciales. Naturellement, Richard de Saint-Victor, un des plus grands théologiens et mystiques de cette époque, attire tojours l'attention des savants.

Le Père de Régnon, S. J., dans ses *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité,* nous montre comment

(1) « Magnitudine devotionis, mens humana supra semetipsam elevatur, quando tanto coelestis desiderii igne succenditur, ut amoris intimi flamma ultra humanum modum excrescat, quae animam humanam, ad cerae similitudinem liquefactam, a pristino statu penitus resolvat et ad instar fumi attenitatam in superna elevet et ad summa emittat. Magnitudine admirationis anima humana supra semetipsam ducitur, quando divino lumine irradiata, et in summae pulchritudinis admiratione suspensa, tam vehementi stupore concutitur, ut a suo statu funditus excutiatur, et in modum fulguris coruscantis, quanto profundius per despectum sui invisae pulchritudinis respectu, in ima dejicitur, tanto sublimius tanto celerius per summorum desiderium reverberata, et super semetipsam rapta, in sublimia elevatur. Magnitudine jucunditatis, et exultationis mens hominis a seipsa alienatur, quando intima illa internae suavitatis abundantia potata, imo plene inebriata, quid sit, quid fuerit, penitus obliviscitur, et in abalienationis excessum, tripudii sui nimietate traducitur, et in supermundanum quemdam affectum, sub quodam mirae felicitatis statu raptim transformatur. » P. L. 196 ; 174 A.

(2) R. P. Poulain, *Des grâces d'oraison,* p. 118 ; à comparer p. 89.

Richard explique l'existence des trois personnes divines par trois arguments tirés de l'amour d'amitié.

Pour le moment, nous ne nous en occuperons pas, car le P. de Régnon traite cette question purement en philosophie et n'entre en aucune façon dans le domaine mystique.

Par contre, les recherches du P. Rousselot (1), quoique étant dans leur fond philosophiques, nous intéressent beaucoup ; car l'auteur, dans son travail, se base sur les œuvres mystiques de notre Victorin. D'après le P. Rousselot, deux conceptions de l'amour se partagent les esprits au Moyen-Age ; on peut les appeler la conception physique (naturelle) et la conception extatique. La première doctrine, qu'il appelle aussi la conception gréco-thomiste, fonde tous les amours réels ou possibles sur la nécessaire propension qu'ont les êtres de la nature à rechercher leur propre bien, et rétablit la continuité parfaite entre l'amour de convoitise et l'amour de l'amitié. La conception extatique, au contraire, est d'autant plus accusée chez un auteur, dit le P. Rousselot, qu'il prend soin de couper toutes les attaches qui semblent unir l'amour d'autrui aux inclinations égoïstes : l'amour est d'autant plus parfait, d'autant plus amour, qu'il met plus complètement le sujet « hors de lui-même » (2).

Cette seconde conception serait caractérisée par la prédominance de l'idée de personne sur l'idée de nature. C'est parce que l'amour est purement conçu comme tendant d'une personne à une autre personne qu'il est regardé comme extatique, comme violentant les inclinations innées, comme ignorant les distances naturelles, comme une pure affaire de liberté. La doctrine « extatique » serait plus difficile à définir avec précision que la conception physique, parce qu'elle n'est jamais arrivée à se constituer en un

(1) P. Rousselot, docteur ès lettres, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Age*. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band VI, Heft 6, Münster 1908.

(2) L. c., p. 3.

ensemble complet de doctrine. « A vrai dire, on peut douter qu'elle en fût capable, et si la pousser à bout, ce n'est pas la vider de toute intelligibilité (1). » Richard de Saint-Victor est un des tenants de cette doctrine « extatique » et ses deux opuscules, à savoir *de Gradibus Caritatis* et *De quatuor gradibus violentae caritatis*, ont une grande importance pour cette théorie (2).

Telle est la pensée du P. Rousselot que nous avons tâché d'exposer le plus fidèlement possible. Il cite des textes en abondance pour appuyer ses opinions.

Cependant, il nous est impossible de les partager. Tout d'abord, même en nous appuyant seulement sur Richard de Saint-Victor, nous oserons soutenir que la précision de la conception « extatique » est possible et que la définir ce n'est pas « la vider de toute intelligibilité ».

L'amour « extatique » dont nous parle Richard dans les opuscules cités par le P. Rousselot se distingue de tous les autres amours et forme une espèce à part. Pour être plus clair et plus concis, nous parcourrons brièvement les quatre causes de cet amour : les causes finale, efficiente, formelle et matérielle.

C'est Dieu connu surnaturellement qui est la cause finale. Il ne saurait suffire de dire que la conception « extatique » se caractérise par la prédominance de l'idée de personne sur l'idée de nature. Tout homme est une personne, et malgré cela il ne peut pas être l'objet de cet amour. C'est pour cela que notre pieux moine et les autres écrivains cités dans le livre du P. Rousselot (3) l'appellent la *charité*.

(1) L. c., p. 56.

(2) L. c., p. 67 vers la fin.

(3) On remarque que saint Grégoire semble faire de la « caritas (qui requiert dualité de termes) une espèce particulière du genre amour. Certains écrivains du XII[e] siècle sont de son avis sur ce point : « Caritas est motus mentis ex fide procedens, quo diligimus Deum propter ipsum et proximum propter Deum, quae ad minus inter duos habetur » (Alexandre III, *Sententiae*, éd. Gietl, p. 315). Saint Thomas restreint encore davantage l'application du mot de saint Grégoire (II[a] II[ae], q. 25, art. 4, ad 1). L. c., p. 59.

Nous trouvons cette idée accentuée avec beaucoup de force dans le prologue du traité *De quatuor gradibus violentae charitatis*. L'auteur y dit que cet amour surpasse tout amour, même celui des parents pour leurs enfants et de l'épouse pour l'époux (1).

De même que Dieu en est la cause finale, il en est aussi la cause efficiente. La causalité divine dans notre cas est distincte de celle que Dieu exerce ordinairement dans l'ordre naturel et surnaturel. L'amour infus, qui constitue l'élément fondamental de la contemplation, correspond aux lumières infuses et spéciales que l'âme reçoit dans cette prière. Les actes d'amour d'une âme dans l'état de contemplation diffèrent de ceux qui se font dans le simple état de grâce habituelle. La différence consiste d'un côté dans la force et la grandeur de ces actes, de l'autre dans leur indépendance de la volonté (2), car ils sont produits par la grâce opérante, et non par la grâce coopérante. Malgré tous les efforts de l'âme pieuse, elle ne peut pas se mettre à volonté dans la contemplation ni par conséquent produire des actes d'amour infus. Tout dépend absolument de la volonté divine.

Voilà la doctrine de Richard sur la causalité efficiente de Dieu. Plus tard, en parlant du rôle du Saint-Esprit dans la contemplation, nous en donnerons plus de détails et nous apporterons quelques textes comme preuve.

Dans le chapitre précédent nous avons cité quelques textes pour prouver l'existence de l'amour infus dans la

(1) « Vulnerata charitate ego sum. Cogitemus ergo quae sit illa supereminentia charitatis Christi, quae dilectionem parentum, nunc amorem prolis, uxoris affectum transcendit vel extinguit, insuper et animam suam in odium vertit. O vehementia dilectionis ! o violentia charitatis ! o excellentia, o supereminentia charitatis Christi ! Hoc est, fratres, quod intendimus, hoc est illud de quo loqui volumus, de vehementia charitatis, de supereminentia perfectae aemulationis. » P. L. 196 ; 1207 D.

(2) Ces actes sont volontaires, libres, méritoires ; mais la volonté, au lieu de se mouvoir délibérément à les produire, y est mue par une inspiration spéciale à laquelle elle consent.

contemplation. Ces citations peuvent servir de nouveau pour indiquer quelle est la cause formelle de cet amour.

Nous y avons vu que Richard compare l'âme élevée par Dieu à l'état de contemplation à un morceau de fer, froid et noir, jeté dans la forge. Ce qu'opère un feu matériel sur le fer, Dieu, par l'infusion de l'amour, l'opère dans notre âme ; et comme de la part du fer il n'y a qu'une passivité totale, ainsi l'âme ne fait que recevoir cette action divine ; elle est totalement passive, c'est pourquoi l'auteur emploie toujours la forme passive pour désigner la relation de l'âme avec cet amour (ab illo divini amoris incendio undique circumdatur ; sic anima divini ardoris rogo intimique amoris incendio absorpta).

Donc, le fait même d'être infus est la cause formelle de cet amour. La passivité de l'âme se manifeste par l'impuissance absolue de se procurer par soi-même l'état mystique, quand Dieu ne la donne pas (1). Par là même aussi elle ne peut pas prévoir sa venue, quelque préparation qu'elle ait tenté d'y apporter. « Elle se trouve brusquement remplie d'amour céleste » (raptim transformatur) (2).

Enfin, la cause matérielle ou le sujet de l'amour infus c'est l'âme en état de contemplation. Il s'ensuit que le sujet de l'amour « extatique » est, non seulement une personne, comme le veut le P. Rousselot, mais une personne à qui Dieu donne la grâce spéciale de la contemplation. Dans le chapitre consacré à expliquer les conditions nécessaires pour la prière contemplative, nous ajouterons que nul ne peut recevoir cette faveur, s'il n'est en état de grâce habituelle et s'il ne possède déjà la vertu théologale de foi.

Après cette analyse de ces quatre causes, nous voyons avec évidence la possibilité d'une conception rigoureuse de l'amour « extatique ». Si le P. Rousselot nie cette possi-

(1) « Ad tantam namque gratiam, numquam pertingit mens per propriam industriam. Dei est hoc donum, non hominis meritum. Sed absque dubio talem, tantamque gratiam accipit nemo, sine ingenti studio et ardenti desiderio. » P. L. 196 ; 52 C.

(2) P. L. 196 ; 174 C.

bilité, c'est parce qu'il a étudié les œuvres de Richard en philosophe. Les deux opuscules où il a puisé ses citations sont des œuvres purement mystiques, c'est pourquoi il les faut lire avec les lunettes d'un contemplatif. « Il est remarquable, dit-il avec étonnement, que dans l'opuscule de Richard de Saint-Victor : *De quatuor gradibus violentae caritatis*, les quatre « degrés d'amour » sont en réalité quatre stades de la contemplation (1). »

Nous ne sommes pas non plus d'accord avec le P. Rousselot quant au nom d'« extatique » qu'il donne à l'amour infus de la contemplation. Si l'on prend le mot « extatique » dans le sens moderne, il ne peut pas convenir à tout amour personnel, car l'essence de l'amour personnel n'exige point l'extase. Il serait donc faux d'appeler « extatique », en ce sens, l'amour infus décrit par Richard. D'autre part, selon la terminologie du Moyen-Age, tout amour, même naturel, peut être extatique (3).

Pour compléter notre considération sur la nature de l'amour infus de contemplation, nous allons analyser le traité *de Gradibus caritatis*.

Richard de Saint-Victor a écrit ce traité pour un ami qui désirait connaître les qualités de l'amour contemplatif. Dans l'introduction, l'auteur avoue humblement que ce travail est au-dessus de ses forces et qu'il préférerait entendre les autres parler d'une chose si digne et si élevée, car celui-là seul qui a expérimenté cet amour peut bien remplir une telle tâche (2). Ce dire de Richard nous

(1) Op. c. Rousselot, p. 98.

(2) Le cadre du sujet de notre travail ne nous permet pas de discuter la division de l'amour en amour naturel (physique) et amour personnel (extatique). La base de cette division n'est pas bonne, parce que même l'amour entre deux personnes peut se fonder complètement et exclusivement sur l'inclination de la nature sans sortir de ses limites.

(3) « Solus proinde de ea digne loquitur, qui secundum quod cor dictat verba componit. Ne mireris igitur si alium audire de ipsa mallem quam loqui ipse. Illum, inquam, audire vellem qui calamum linguae tingeret in sanguine cordis, quia tunc vera et vene-

montre avec toute évidence qu'il ne pense pas à l'amour produit par la grâce sanctifiante, habituelle, mais à l'amour causé par la grâce de contemplation (1). L'opuscule dont nous parlons maintenant se compose de quatre chapitres. Chacun d'eux est consacré à la description d'une des qualités de cet amour; car, d'après notre auteur, il n'y en a que quatre. La beauté de ces descriptions correspond à la subtilité de la pensée. Pour le montrer, nous tâcherons de faire parler l'auteur lui-même,

C'est la force qui est la première qualité : « O forte vertu, qui ravis tout sans dépouiller personne; c'est toi qui prends tout pour toi et ne dérobes rien à personne, car ce que tu aimes en autrui, tu l'acquiers par l'amour (2). » Si nous avons besoin des forces pour vaincre nos ennemis, nous les trouverons dans l'amour : « C'est l'amour qui dispose de cette force que tu cherches, à laquelle nul ne peut résister. Il n'y a rien qu'il ne se soumette, rien qu'il ne tourne à son profit; il vainc ses ennemis en les aimant et s'en fait des amis même contre leur volonté (3). »

Aussi est-il plus fort que la mort, parce que même la terreur de la mort ne peut pas nous séparer de Dieu : « Voici donc la source de cette inébranlable constance de cœur, par laquelle les fidèles, méprisant les supplices et

randa doctrina est, cum quod lingua loquitur conscientia dictat, caritas suggerit, et spiritus ingerit. Falleris, si me talem putas, imo fallor ego. » P. L. 196; 1195 B.

(1) Cf. « Ad hunc tamen amoris gradum, etsi mortalibus interdum pervenire datur, diu tamen stare omnino prohibetur, donec corruptibilibus exuta exuviis libere evaserint in libertatem gloriae filiorum Dei ». — P. L. 196; 1198 B.

Ce texte confirme notre assertion, parce qu'il dit que pendant notre vie terrestre nous ne pouvons pas avoir toujours cet amour.

(2) « O fortis virtus, quae neminem spoliens omnia rapis, omnia facis tua et nemini aufers sua, dum bonum quod in alio diligis diligendo acquiris. » P. L. 196; 1195 C.

(3) « En ad manum est amoris fortitudo quam quaeris, cui resistere nemo est qui possit. Omnia sibi subjicit, omnia suis profectibus servire cogit, inimicos amando superat et sibi amicos facit vel invitos. » L. c., 1195 C.

foulant la mort sous leurs pieds, retournent en liesse à leur patrie par les gouffres même de la mort. Mourants, ils exsultent et ils insultent la mort, disant : « O mort, où est ton aiguillon? (1) »

Notre vie intérieure entière se base sur l'amour, car il est l'âme de toutes nos vertus, il leur donne sa force vitale : « Et ainsi, plutôt que de l'appeler une puissante vertu, devrait-on la nommer la puissance des vertus, puisque les autres reçoivent d'elle ce qui les constituent comme vertus (2). » Même la puissance infinie de Dieu ne peut pas résister à la force de l'amour, et elle fléchit sous lui : « La charité de sa propre force retient la main étendue de Dieu et l'empêche de frapper (3). »

L'âme qui, dans la contemplation, a goûté, même une fois seulement, la douceur du divin amour ne saurait plus rien trouver qui la puisse rassasier. Le vrai amour de Dieu est insatiable : « De même la sainte amertume d'une douleur cachée ne peut être adoucie par aucune consolation humaine, car si le goût de la douceur intérieure se trouve supprimé, l'âme ne cherche aucune consolation extérieure, bien plus, selon la parole du bienheureux Job : « Omnes consolatores reputat onerosos » (Job, xxx) (4). »

Le désir de Dieu s'augmente, non seulement par la soustraction de la consolation intérieure, mais encore par la jouissance de cet amour : « Ainsi l'âme qui aime Dieu n'est jamais rassasiée d'amour, parce que Dieu est l'Amour, et

(1) « Hinc extunc illa fidelium intrepida constantia cordis, qua supplicia contemnentes et mortem calcantes laeti per medios mortis fauces ad patriam revertuntur. Morientes exsultant et morti insultant, dicentes : Ubi est, mors, stimulus tuus ? » P. L. 196 ; 1196 B.

(2) « Itaque non tam virtus potens, quam virtutum potentia dicenda est, eo quod ab illa omnes accipiant, ut vere virtutes sint. » P. L. 196 ; 1197 B.

(3) « Charitas igitur sua fortitudine extentam Dei manum ne feriat continet. » L. c., 1197 D.

(4) « Nullo proinde humano solatio mitigatur secreti doloris Sacra amaritudo, cum, sublato interno dulcoris gusto, nil queat exterius consolari, imo juxta beati Job sententiam : Omnes consolatores reputat onerosos » (Job. xxx). L. c., 1199 A.

qui aime Dieu aime l'Amour. Mais aimer l'Amour ce n'est que faire un cercle, afin que l'amour n'ait aucune fin (1). » Et c'est pour cela que notre mystique, comme tous les autres, parle des blessures d'amour, qui sont inguérissables mais douces et savoureuses, « dulce vulnus amoris ». Voilà la deuxième qualité.

L'âme blessée par l'amour divin ne peut jamais oublier son Bien-Aimé. Elle le voit partout : dans tous les événements de la vie et dans toutes les créatures qui le lui rappellent continuellement; mais surtout elle le voit dans les lumières ineffables qui éclairent son intelligence et dans les élans d'amour ravissant son cœur. « Enfin, par où peut s'introduire l'oubli de celui qui, en plus de ces rayons de la lumière incompréhensible et en outre de ces torrents de douceurs incorruptibles, dont il inonde ineffablement l'âme, ne cesse pas de se manifester à l'âme aimante même dans les choses visibles? En effet, de quelque côté qu'il se tourne, tout rappelle familièrement l'amour au véritable amant de Dieu; les choses sont pour lui un miroir, et tout ce qu'il regarde lui donne le souvenir de son Bien-Aimé (2). » S'appuyant sur la psychologie de l'amour, l'auteur dit que pour l'âme l'amour est ardent, comme l'œil pour voir son objet aimé (3) : « En effet, l'amour

(1) « Sic vero Deum amans anima amore non satiatur quia Deus amor est, quem qui amat, amorem amat. Amare autem amorem circulum facit, ut nullus sit finis amoris. » L. c., 1200 A.

(2) « Denique qua parte subrepere possit illius oblivio, qui praeter illos radios incircumspecti luminis, praeter illos rivos incorruptae dulcedinis quibus ineffabiliter animam influit, in rebus etiam visibilibus amanti se exhibere non cessat. Integer quippe amator Dei, quocumque se vertit, familiarem habet admonitionem amoris, rebus his pro speculis utitur, et in omne quod cernit sui amatoris sibi resultat memoria. » L. c., 1202 D.

(3) Le P. Rousselot pour expliquer la position de Guillaume de St-Thierry, qui (selon le P. Rousselot), identifie quant au concept, même pour un cas particulier, l'acte d'amour et l'acte d'intelligence, cite Richard de St-Victor comme partisan de cette théorie.

Or, toutes nos citations nous montrent que l'opinion de Richard est complètement contraire. Il distingue bien nettement ces deux

ardent, comme dit le Bienheureux Augustin, ne peut pas voir celui qu'il aime, parce que l'amour est un œil, et qu'aimer c'est voir (1). Celui qui aime davantage, voit mieux. « Celui qui aime Dieu le voit selon qu'il l'aime; l'un le voit d'une façon, l'autre d'une autre, en proportion de la diversité des sentiments qui les portent vers Lui (2). » Voir Dieu partout, c'est le troisième caractère de l'amour infus, et enfin unir inséparablement l'âme contemplative à son Bien-Aimé constitue sa dernière qualité.

L'union de l'âme à Dieu par l'union de volonté; et la volonté humaine est unie à celle de Dieu quand l'amour divin règne dans l'âme.

« C'est donc par cette unité de l'amour que l'homme selon le cœur de Dieu, conforme dans tous ses désirs à la très haute et éternelle Volonté, s'unit à Dieu comme par un ciment indestructible et par un lien infrangible (3). » Cette union de volonté est complètement indestructible. « Certes, c'est un lien très fort, dont nulle violence ne peut triompher, qui enserre inséparablement l'amant et l'aimé (4). »

Dieu, dans sa bonté infinie, propose à tout le monde cette union amoureuse et ne la retire à personne, à moins que cela ne soit par notre faute. « Elle est offerte à tous,

actes et surtout dans l'opuscule cité par le P. Rousselot. Ensuite, les expressions que nous trouvons dans le traité « De gradibus charitatis » ne sont qu'une manière oratoire de s'exprimer. Rousselot, l. c., p. 97, 98.

(1) « Amor enim vehemens, ut ait beatus Augustinus, non potest non videre quam amat, quia amor oculus est et amare videre est. » L. c., 1203 B.

(2) « Videtur (Deus) enim a quolibet amante prout amat, ab alio quidem sic, ab alio vero sic, pro varietate affectuum quibus feruntur in ipsum. » L. c., 1203 D.

(3) « Profecto unitas haec amoris est, qua homo secundum cor Dei totis votis supernae et aeternae voluntati conformis unitur Deo glutino quod non dissipabitur, et vinculo quod non disrumperetur. » L. c., 1205 A.

(4) « Validum profecto vinculum cui nulla praevalet violentia, inseparabiliter continens amantem pariter cum amato. » L. c., 1205 C.

elle n'est refusée à personne, de sorte qu'elle ne fait défaut à aucun de nous, si ce n'est par notre faute (1). Mais afin de pouvoir posséder cet amour unitif, l'âme doit se transformer pour devenir parfaite et semblable à l'objet aimé. « Pour que cette forme unitive puisse fusionner les affections des amants, le cœur de celui qui aime doit se liquéfier, afin d'être transvasé, transformé, converti en celui qu'il aime et uni à lui, comme une goutte d'eau mêlée au vin, qui s'y perd et en prend la couleur et la saveur (2). »

Quand l'âme a purifié totalement son amour de toutes les attaches terrestres et s'est donnée sans aucune restriction à son Bien-Aimé, Dieu commence à parler au fond d'elle-même. « O douce conversation de Dieu dans l'âme, qui n'est pas produite par la langue et l'agitation des lèvres, ni perçue par l'oreille, mais au fond du silence, c'est Dieu seul qui parle et celui à qui il s'adresse, entend cette parole, dont tout étranger est exclu. Et ces mots sont comme des ruisseaux qui arrosent les cœurs desséchés et alanguis par leur désir d'amour. Et le doux récit qu'ils font de la cité de Dieu, de la paix et de l'abondance de cette cité, de la gloire des habitants et de la beauté de ce très lumineux séjour, chasse l'ennui du cœur, et du corps la fatigue, annonce à l'ami que tout cela est son bien et qu'il y peut monter (3). »

(1) « Offertur omni, aufertur nulli, ut nullus nisi suo vitio illa careat. » L. c., 1205 D.

(2) « Ut autem hac unitiva virtute in unum concurrere possint affectus amantium, cor amantis a se liquefieri necesse est, ut transfundi possit et transformari, et in illum quem amat mutari et uniri alteri, quemadmodum aquae stilla infusa vino deficere a se tota videtur dum alterius saporem induit et calorem. » L. c., 1205 D.

(3) « O dulcis confabulatio Dei in anima, quae sine lingua et labiorum formatur strepitu, quae sine aure percipitur, sed sub silentio solus loquitur et cui loquitur audit illam, a qua omnis alienus excluditur! Sunt autem verba illa quaedam coelestis fontis irrigua, rigantia corda arentia et taedentia prae amoris desiderio. Quorum dulcis narratio de civitate Dei, de pace et copia civitatis, de civium gloria, et decore lucidissimae mansionis, pellens a corde fastidium et a corpore fatigationem, nuntians amico quod possessio ejus sit, et ad eam possit ascendere. » L. c., 1206 D.

c) *Relation entre les lumières infuses et l'amour infus.*

Il y a, dans l'état mystique, une connaissance supérieure de Dieu qui donne une très haute idée de ses incompréhensibles grandeurs, et un amour très précieux que Dieu lui-même communique par une action spéciale et auquel l'âme, malgré tous ses efforts, ne pourrait jamais s'élever. Ces deux éléments sont absolument requis pour que la prière puisse être appelée prière contemplative. Mais il est bien à noter que leurs relations avec cette prière et entre eux sont tout à fait différentes.

Les lumières infuses appartiennent essentiellement (essentialiter) à la contemplation, tandis que l'amour mystique constitue seulement son terme. Il lui appartient, selon l'expression scolastique « terminative » (1). Nous avons déjà vu que Richard de Saint-Victor définit la contemplation comme acte de l'esprit (2).

Donc, l'illumination contemplative est un élément essentiel dans le sens strict de ce mot. Mais, si Dieu nous donne une nouvelle manière de le connaître, s'il enrichit notre intelligence par une science très supérieure à la science spéculative, il ne le fait que pour embraser notre cœur du feu d'un grand amour pour lui, amour que jusque-là tous nos efforts n'avaient pu nous procurer (3), et aussi pour le remplir d'un bonheur et d'une délectation que le monde ne connaît pas (4). Donc, c'est l'union amoureuse qui est la fin de la contemplation.

(1) Nous rappelons que la terminologie que nous venons d'employer ne se trouve pas chez Richard ; c'est nous qui donnons cette forme technique à ses pensées pour les mieux exprimer.

(2) « Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa. » P. L. 196; 67 D.

(3) « Ad hoc siquidem nobis datur hujuscemodi gratia, ad hoc, inquam, infunditur aeternorum intelligentia, ut sciamus quid indefessi debeamus per studium quaerere vel per desiderium suspirare. Alioquin frustra in nobis divinae cognitionis abundantia crescit, nisi divinae in nobis dilectionis flammam augescit. » L. c., 145 C.

(4) L. c., p. 60 ; chapitre 85 : « Quam sit jucundum et dulce contemplationis gratiam familiare habere. »

Il s'ensuit que nous pouvons regarder les lumières infuses comme la cause de l'amour infus, ou si l'on veut, comme des moyens pour la fin. Cependant, dans le sens plus large, il est juste aussi de dire que l'amour est le principe de la contemplation, car il fait naître dans l'âme privilégiée le désir d'une connaissance de Dieu encore plus élevée (1). Et si l'âme est fidèle à Dieu, il ne tardera pas de satisfaire ce désir (2). Toutes ces pensées de Richard sur la relation entre ces deux éléments, pensées qui se trouvent équivalemment dans ses œuvres, plus tard, saint Thomas les proposera clairement dans la Somme Théologique : « Vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, inquantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis vitae contemplativae habet esse in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatae delectatur, et ipsa delectatio rei visae amplius excitat amorem (3). »

3. *Rôle du Saint-Esprit dans la contemplation.*

a) *Son existence.*

Nous savons bien que dans l'ordre surnaturel nous ne pouvons rien faire sans la grâce divine. Mais, quoique tout provienne de Dieu, notre action ne cesse pas d'être

(1) « Debet itaque in nobis crescere semper, et ex cognitione dilectio, et nihilominus ex dilectione cognitio, et mutuis incrementis, mutua incrementa ministrare debent, et alternis argumentis alterna argumenta accrescere habent. » P. L. 196, 145.

(2) « O quanta instantia, o quanta diligentia opus est in ejusmodi artificioso studio, studiosoque artificio, antequam terreni amoris scoriam animus plene detergat, verique amoris incendio consumat, antequam intelligentiae suae aurum ad eam puritatem decoquat, quod ad hujus operis dignitatem, dignum idoneumque reddat. (L. c., 140 A). Sed absque dubio talem, tantamque gratiam accipit nemo, sine ingenti studio et ardenti desiderio. »

(3) II^a II^{ae}, q. 180, a. 7 ad 1.

nôtre, et la volonté ne perd pas sa liberté. C'est un mystère admirable que la relation entre la grâce et la liberté. « Combien est admirable et combien séduisante sa grâce, par laquelle il opère en nous toutes les œuvres de sorte qu'elles soient à lui et ne laissent pas d'être à nous! (1) » Puisque la contemplation appartient par excellence à l'ordre surnaturel, nous devons donc à plus forte raison y admettre l'action divine.

Cette grâce de la contemplation a-t-elle un caractère spécial? Est-elle réellement, et non pas seulement quant aux effets, distincte de la grâce actuelle commune accordée dans la vie ascétique?

Oui, selon la doctrine de Richard de Saint-Victor, elle se distingue réellement et essentiellement (entitative) des grâces que Dieu donne aux âmes dans la vie ascétique. C'est pour cela qu'il l'appelle « le don spécial et tout particulier (2). » Dans les oraisons purement ascétiques l'âme garde toujours sa propre activité. Sous l'influence de la grâce elle agit, travaille et fait des efforts. Le degré de son progrès dépend de son activité aidée de la grâce. Tandis que dans la contemplation tout dépend de la grâce. L'activité humaine n'y a rien à faire. « Dans les quatre premières espèces de contemplation (c'est-à-dire dans la prière inférieure à la contemplation infuse) nous avançons par notre propre industrie et nous nous développons tous les jours, quoique avec le secours divin. Mais dans les deux dernières tout dépend de la grâce; elles sont entièrement éloignées et en dehors de toute industrie humaine, à moins que nous ne recevions du ciel et n'obtenions de Dieu un mode d'agir quasi angélique (3). »

(1) « Quam admiranda, quam amplectenda illius gratia per quam ita operetur in nobis omnia opera nostra, ut sint tam sua quam nostra. » P. L. 196; 134 C.

(2) « Tertium coelum ad solam pertinet divinitatem; nam de eo scriptum est, quia solus habitat aeternitatem... *sed singulare donum et prae omnibus praecipuum* est usque ad hoc coelum penna contemplationis volere et intellectuales oculos ejus radiis infigere. » L. c., 890 C.

(3) « Et in illis quidem primis quatuor contemplationum generi-

Donc dans l'état mystique Dieu substitue son opération aux opérations de l'activité humaine; ce n'est pas le travail de l'âme qui produit en elle lumière et amour, c'est Dieu qui les verse lui-même, l'âme est mue plutôt qu'elle ne se meut : « O profond silence, ô sublime repos, où tout ce qui se mouvait selon le mode humain (humanitus moveri) perd son mouvement, où le mouvement qui y est maintenant devient un mouvement divin et tend vers Dieu ! (1). »

Conformément à la tradition théologique, notre mystique attribue cette opération spéciale dans l'âme contemplative au Saint-Esprit (2).

b) *Sa nature*

Afin de mieux comprendre la nature de l'opération du Saint-Esprit dans la contemplation, nous nous permettrons d'entrer dans le domaine de la théologie purement spéculative de Richard de Saint-Victor. C'est avec beaucoup d'intérêt qu'on suit les raisonnements par lesquels il explique pourquoi notre sanctification est attribuée tout spécialement à la Troisième Personne. Ecoutons-le.

Dieu est la plénitude de bonté, et parce que rien n'est meilleur que la charité, Dieu doit donc posséder la plénitude de charité : « Où se trouve la plénitude de toute bonté, la vraie et parfaite charité ne peut pas manquer. Car rien

bus (c'est-à-dire dans la prière inférieure à la contemplation mystique) ex propria industria cum divino tamen adjutorio quotidie crescimus et ex uno ad aliud proficimus. Sed in ultimis istis duobus *totum pendet ex gratia* et omnium longinqua sunt *et valde remota ab omni humana industria, nisi* inquantum unusquisque coelitus accipit et angelicae sibi similitudinis habitum *divinitus superducit.* » P. L. 196; 78 AB.

(1) « O alta quies, o sublimis requies, ubi omne quod humanitus moveri solet motum amittit, ubi omnis qui tunc est motus *divinus* fit et in Deum transit. » L. c., 1114 D.

(2) « Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus. » L. c. 134 B. — « Ad hoc utique ultimum coelum spirituales viros Spiritus Christi sublevat, quas revelantis gratiae praerogativa caeteris altius, plenisque illustrat. » L. c. 890 C.

n'est meilleur que la charité, rien n'est plus parfait que la charité (1). » L'amour parfait peut être seulement gratuit, ou seulement dû, ou bien à la fois gratuit d'un côté et dû de l'autre. Il y a amour gratuit, lorsque quelqu'un donne gratis à un autre dont il ne reçoit rien. Il y a amour dû, lorsque quelqu'un ne rend que l'amour à celui de qui il reçoit gratis. Il y a amour mixte, lorsque quelqu'un reçoit gratis de l'un et donne gratis à l'autre (2).

C'est la Première Personne de la Sainte Trinité qui est l'Amour gratuit, car elle est le principe de la Seconde et de la Troisième Personne divine (3). L'Esprit-Saint, qui procède et n'est en rien le principe des autres personnes divines, constitue l'amour purement dû (4). Enfin, le Fils, qui d'un côté reçoit l'origine du Père et de l'autre est avec la Première Personne le principe du Saint-Esprit, peut tout à fait proprement être appelé l'Amour mixte (5).

Notre théologien sait bien que les mots « gratuit » et « dû » peuvent sonner mal lorsqu'on les applique à des personnes divines. C'est pourquoi il fait toutes ses excuses : « Que personne ne s'étonne, que personne ne s'indigne si, à l'exemple de la Vierge Mère, en mettant au jour

(1) « Ubi autem totius bonitatis plenitudo est, vera et summa charitas deesse non potest. Nihil enim charitate melius, nihil caritate perfectius. » L. c., 916 D.

(2) « Constat autem quia verus amor potest esse, aut solum gratuitus, aut solum debitus, aut ex utroque permixtus idem ex uno debitus et ex alio gratuitus. Amor gratuitus est quando quis ei a quo nihil muneris accipit gratanter impedit. Amor debitus est quando quis ei a quo gratis accipit nihil nisi amorem rependit. Amor ex utroque permistus est, qui alternatim amando et gratis accipit et gratis impedit. » L. c., 961 C.

(3) « Manifestissimum esse jam constat quod una in Trinitate persona nihil nisi a semetipsa habeat. » L. c., 961 D.

(4) « Illam autem personam, cujus est proprium procedere, nec tamen de se procedentem habere (quoniam aliunde accipitto tum quod habet) plenitudinem debiti amoris habere oportet. » L. c., 962 BC.

(5) « Nam, quoniam est proprie proprium ipsius tam ab alia procedere quam de se procedentem habere, oportet eam tam gratuito quam debito amore abundare. » L. c., 963 A.

la Vérité conçue, je l'enveloppe dans des mots qui ne sont que de pauvres langes, puisque je ne possède pas la soie d'un style élégant (1). » Toute notre sanctification consiste dans une participation à la vie divine, c'est-à-dire à l'amour substantiel qui « flue et reflue (2) » dans les personnes divines ; car la sainteté se base sur la grâce sanctifiante qui n'est autre que cette participation à la nature divine. Mais puisque l'homme reçoit tout de Dieu et ne lui donne rien, il n'a pas ce qu'il faut pour participer à un amour gratuit.

Ainsi notre âme ne peut participer à la nature divine que par l'Amour dû, à savoir par le Saint-Esprit (3), qui y entre et les sanctifie : « Lorsque cet Esprit entre dans l'âme humaine, il l'enflamme de l'amour divin, et la transforme à la ressemblance de son caractère personnel, pour lui faire rendre à son Créateur l'amour qu'elle lui doit. Qu'est-ce en effet que le Saint-Esprit, sinon le Feu divin, puisque tout amour est un feu, mais un feu spirituel? Ce qu'opère un feu matériel pour le fer, le Feu dont nous parlons l'opère pour notre cœur souillé, froid et dur. A l'infusion de ce Feu, l'âme humaine perd peu à peu toute noirceur, froideur et dureté, et passe tout entière à la ressemblance de celui par qui elle est enflammée (4). »

(1) « Nemo ergo miretur, nemo indignetur si, more Virginis matris conceptam veritatem edendo, verborum panniculis involvo, qui deserti sermonis sericis non valeo quae me non habere cognosco. » L. c. 965 B.

(2) « Dicatur itaque illa Divinitatis unda et summi amoris affluentia in alio tantum affluens nec infusa, in alio tam affluens quam infusa, in tertio non affluens, sed solum infusa, cum sit tamen in omnibus una et eadem ipsa et in his omnibus una veritas, etiamsi sit de ea loquendi multiformitas. » L. c. 966 A.

(3) « In quantum igitur auctori nostro debitum amorem reddimus, in tantum pro certo Spiritus Sancti proprietati configuramur. » L. c. 979 A. « Spiritus Sanctus ergo tunc homini divinitus datur, quando debitus Deitatis amor menti humanae inspiratur. » L. c. 978 C.

(4) « Cum enim hic Spiritus spiritum rationalem intrat, ipsius affectum divino ardore inflammat, et ad proprietatis suae similitudinem transformat, ut auctori suo amorem quem debet exhibeat. Quid

Une seconde question occupe une place importante dans ces considérations : c'est la division de la grâce en grâce opérante et grâce coopérante.

Cette division était-elle connue par Richard de Saint-Victor? Certainement il distingue très nettement les grâces opérante et coopérante et leur donne un sens qui sera plus tard tout à fait conforme à la conception exprimée par saint Thomas dans la Somme Théologique (1). Seulement, comme toujours, la terminologie n'est pas claire.

« Quand nous parlons de l'opération de (notre) industrie, nous ne voulons pas dire que nous puissions faire la moindre chose sans le secours de la grâce, puisque toute notre industrie n'est rien sans la grâce. Mais autre chose est de recevoir d'en haut (divinitus) la grâce de contemplation, ou de construire une pareille demeure par nos propres efforts quoique avec la coopération de Dieu (2). »

« Dans les quatre premières espèces de contemplation (c'est-à-dire dans la prière inférieure à la contemplation infuse), nous avançons chaque jour par notre propre industrie quoique avec l'aide divine, et nous passons ainsi d'un degré à l'autre. Mais dans les deux dernières, tout dépend de la grâce, elles sont totalement au-dessus et loin de toute notre industrie humaine (longinqua sunt et valde remota ab omni humana industria), à moins que nous ne recevions du ciel et n'acquérions de Dieu un mode d'agir quasi

enim est Spiritus sanctus nisi ignis divinus? Omnis enim amor est ignis, sed ignis spiritualis. Quod facit ignis corporalis circa ferrum, hoc agit hic ignis de quo loquimur circa cor foedum, frigidum et durum. Nam ad hujus ignis immissionem, animus humanus omnem nigredinem, frigitatem, duritiam paulatim deponit et totus in ejus a quo inflammatur similitudinem transit. » L. c. 978C.

(1) I^a II^ae, q. 111, art. 2.

(2) « Sed quod de industriae operatione dicimus non sic accipi volumus quasi sive gratiae cooperatione aliquid omnino possimus, cum quaelibet nostra industria non sit nisi ex gratia. Sed aliud est contemplationis gratiam divinitus percipere, atque aliud est ejusmodi domum Dei quidem cooperatione proprio exercitio comparare. » L. c. 169A.

angélique (coelitus accipit et angelicae similitudinis habitum divinitus superducit) (1). »

Ces deux textes nous montrent avec toute évidence que notre théologien distingue la grâce coopérante de la grâce opérante. Parfois, sous l'influence de la grâce, l'âme est mue, mais elle ne se meut nullement. Dieu la meut. L'acte produit sous cette influence n'est pas un acte que nous puissions produire délibérément, à volonté, avec le secours de la grâce commune. D'autres fois, l'âme est mue et en même temps se meut elle-même.

L'action produite peut être attribuée non seulement à Dieu, mais aussi à l'effort de l'âme. Dans le premier cas, c'est la grâce opérante qui agit; dans l'autre, la grâce coopérante.

En se basant sur l'analyse que nous venons de faire de ces deux textes, on peut tirer un conclusion rigoureuse quant à la nature de la grâce de contemplation; elle ne peut être que la grâce opérante. Donc, l'action du Saint-Esprit dans l'âme contemplative, c'est l'action de la grâce opérante.

Parmi les questions soulevées récemment par le renouveau des études ascétiques et mystiques, celle de l'importance des dons du Saint-Esprit pour la vie mystique est, sans aucun doute, une des plus discutées. Pour les uns, ces dons et, en termes plus précis, les dons d'intelligence et de sagesse constituent le cœur de la vie contemplative, pour les autres, au contraire, ils ne jouent qu'un rôle tout à fait secondaire. Quelle est la position de notre auteur? Malheureusement, sa doctrine sur les dons est très peu développée. On peut la réduire aux trois points suivants :

(1) « Et in illis quidem primis quatuor contemplationum generibus ex propria industria cum divino tamen adjutorio quotidie crescimus et ex uno, ad aliud proficimus. Sed in ultimis istis duobus totum pendet ex gratia et omnino longinqua sunt et valde remota ab omni humana industria, nisi inquantum unusquisque coelitus accipit et angelicae sibi similitudinis habitum divinitus superducit. » L. c. 196; 78AB.

les dons se distinguent des vertus infuses; ils nous disposent à suivre l'inspiration divine; ils sont nécessaires à la contemplation. « La bonté divine augmente la sujétion que nous lui devons et nos obligations envers elle, autant de fois qu'elle fait croître en nous les dons d'intelligence et de sagesse... Mais tout ce que cette divine bonté nous inspire de vertus, elle l'accumule afin de pouvoir récompenser des mérites (1). » La distinction entre les vertus et les dons est bien nette, et les effets des dons sont aussi clairement indiqués : « L'Agneau, c'est-à-dire le Christ, a les sept cornes et les sept yeux, qui sont les sept esprits de Dieu, car par la grâce à sept formes du Saint-Esprit (per septiformem Spiritus Sancti gratiam) il donne à qui il veut la connaissance de sublimité spirituelle et de sa vérité... Ils sont envoyés (les sept esprits) sur toute la terre afin d'élever quelques-uns aux grandeurs du royaume spirituel et de les illuminer pour la contemplation des biens spirituels (2). » Dans cette comparaison, nous voyons l'importance des dons du Saint-Esprit pour la contemplation. Et voilà toute la doctrine de Richard sur les dons, et sur le mode de l'opération spéciale du Saint-Esprit dans l'âme contemplative. Il est bien à remarquer que, plus tard, saint Thomas ne fera que développer cette même doctrine.

On constate souvent, trop souvent même, que dans des raisonnements philosophiques ou théologiques l'imagination nous crée beaucoup de difficultés. Nous n'acceptons pas volontiers les vérités que notre imagination ne peut

(1) « Toties namque servitutis nostrae debitum divina benignitas augescit, et sibi nos magis obnoxios reddit, quoties in nobis scientiae et sapientiae dona accrescit... Sed quidquid virtutis divina nobis benignitas inspirat, ad merita retributionum accumulat. » L. c. 134 A.

(2) « Agnus ergo, id est Christus, septem cornua et septem oculos, qui sunt septem spiritus Dei missi in omnem terram, habet, quia per septiformem Spiritus Sancti gratiam quibus vult regni spiritualis sublimitatem et suae veritatis agnitionem praebet. ... Missi in omnem terram, ut de omni terra aliquos ad spiritualis regni celsitudinem exaltent et ad spiritualium bonorum contemplationem illuminent. » L. c. 757 AB.

pas saisir. Et c'est justement quand on parle de la grâce opérante comme d'une cause de la contemplation, qu'il nous est très difficile d'imaginer comment l'acte de contemplation peut être nôtre, c'est-à-dire vital, libre et méritoire. A cette difficulté provenant de l'imagination, notre contemplateur nous répond par une description vraiment poétique de l'action du Saint-Esprit dans l'âme privilégiée :

« Combien est admirable et combien séduisante sa grâce, par laquelle il opère en nous toutes nos œuvres, de sorte qu'elles soient à lui et ne laissent pas d'être à nous ! Nombreuses et diverses sont les affections du cœur humain, et ces affections, l'Esprit du Seigneur les accorde tous les jours dans ses élus, les ramenant avec délicatesse à une seule harmonie. De sa grâce comme d'un archet, il les fait vibrer en savant musicien dans une heureuse consonance. Il tend les unes et détend les autres pour faire résonner aux oreilles du Seigneur des armées une mélodie plus douce que le miel et d'ineffable suavité, comme d'un concert de harpistes jouant de leurs harpes. Mais si de ces multiples affections d'un cœur unique jaillit une harmonie si merveilleuse et si riche, que sera le concert supracéleste de cœurs et de voix que donnera la multitude innombrable des anges et des âmes saintes, qui tressaillent d'allégresse en louant Celui qui vit dans les siècles des siècles ? Ainsi agit et dispose la grâce multiple du Saint-Esprit ; c'est lui qui opère tout en tous (1). » Notre âme c'est une

(1) « Quam admiranda, quam amplectenda illius gratia per quam ita operatur in nobis omnia opera nostra, ut sint tam sua quam nostra ! Super jam assignavimus quam sint multiplices, vel multiformes, humani cordis affectus. Hos utique ille Domini Spiritus quotidie in electis suis paulatim contemperat, et in unam harmoniam conformat, et gratiae suae plectro quasi citharoedo doctissimus hos extendendo, illos relaxando ad concordem quamdam consonantiam cooptat, donec reboet ex his in auribus Domini Sabaoth melodia quaedam melliflua et super modum dulcis, tanquam cithareodorum multorum citharizantium in citharis suis. Sed si tam mira harmonia et tam multiplex consonantia surgit de corde uno in tanta pluralitate tam multiplicium affectionum, quae, quaeso, vel quanta erit illa super-

harpe; l'intelligence et la volonté en sont les cordes. Par l'infusion des lumières dans notre intelligence et de l'amour dans notre volonté, l'Esprit-Saint fait résonner notre âme, et c'est cela qui constitue l'essence de la vie mystique. Et comme, dans la harpe, ce sont les cordes qui vibrent et résonnent, et non pas le harpiste lui-même, ainsi ce n'est pas le Saint-Esprit qui voit dans notre intelligence, ni qui aime dans notre volonté, mais nous-mêmes. Donc, l'acte contemplatif est bien le nôtre et, par conséquent, vital et méritoire.

c) *Sa relation avec les deux premiers éléments constitutifs.*

En nous basant sur l'analyse des œuvres de Richard, nous avons dit qu'il y a trois éléments constitutifs et caractéristiques de la contemplation, à savoir : la connaissance supérieure et infuse de Dieu, l'amour infus et l'opération spéciale du Saint-Esprit. Parce que cette terminologie n'existe que virtuellement chez notre auteur et que les auteurs modernes ont d'autres opinions quant aux éléments fondamentaux de la prière mystique, nous sommes obligés d'expliquer plus en détail notre position.

Toutes les opinions modernes sur la nature de la contemplation peuvent être réduites aux quatre suivantes :

Pour les uns, la caractéristique essentielle de la contemplation mystique est dans ce qu'elle comporte une connaissance spéciale, infuse, de Dieu et des choses divines; l'amour n'est qu'une simple conséquence, c'est l'infusion de connaissance passive qui fait passer l'âme dans cet état nouveau. Une autre conception est totalement opposée : l'élément caractéristique est un acte d'amour

coelestium animorum consona concordia, concorsque consonantia in tanta multitudine tot millium angelorum, tot animarum sanctarum exsultantium et laudantium viventem in saecula saeculorum? Haec omnia utique agit atque disponit multiformis illa divini gratia Spiritus, qui, ut superius jam dictum est, operatur omnia in omnibus. » P.L. 196; 134C.

infus produit par l'âme sous une action plus immédiate et plus puissante de Dieu l'attirant à lui. La connaissance mystique n'est que la conséquence de l'amour infus. La troisième opinion trouve le caractère spécifique dans la passivité plus grande de l'âme en contemplation mystique ; et enfin, la quatrième dans une attention simple et amoureuse à Dieu (1). Ces diverses affirmations, quoique ayant une part de vérité, ne sont pas tout à fait justes. Nous avons cru pouvoir adopter une autre opinion pour les raisons suivantes :

Les éléments d'une chose sont constitutifs s'ils s'y trouvent toujours et si elle ne peut pas, sans eux, être définie rigoureusement. Puisque, d'une part, les descriptions de la contemplation mystique, trouvées dans les œuvres de notre Victorin, nous montrent avec toute évidence que celle-ci n'existe jamais sans les lumières infuses, sans l'amour infus et sans l'opération spéciale du Saint-Esprit dans l'âme contemplative ; et que, d'autre part, l'idée de contemplation ne peut nullement être conçue ni comprise si un de ces trois éléments y manque ; donc, il nous paraîtra juste et rigoureux de conclure que ces trois éléments sont constitutifs et caractéristiques de la contemplation.

La première proposition est claire et n'a pas besoin de démonstration. Ensuite, dans les chapitres précédents nous avons prouvé suffisamment l'existence de ces trois éléments dans la contemplation infuse.

Il nous reste à prouver que la deuxième partie de la mineure, c'est-à-dire que l'idée de contemplation ne peut nullement être conçue, ni comprise si un de ces éléments y manque.

En effet, il ne suffit pas, pour définir la prière contemplative, d'indiquer seulement la connaissance spéciale et infuse de Dieu et des choses divines, car, par exemple, dans certaines révélations privées, qui sans aucun doute

(1) J. de Guibert, *A propos de la contemplation mystique* (Revue d'ascétique et de mystique, octobre 1920).

n'appartiennent pas à la contemplation, nous voyons des lumières spéciales de Dieu. L'amour infus ne suffit pas non plus, car, chaque fois que le péché mortel est effacé de notre âme, Dieu nous donne l'amour infus. La passivité plus grande de l'âme n'est pas davantage réservée à la seule contemplation. Par exemple, la grâce de conversion est une grâce opérante, donc l'âme est mue par Dieu et ne se meut pas dans l'acte de la conversion. Enfin, l'attention simple et amoureuse à Dieu existe également dans l'état ascétique. L'oraison affective consiste justement dans la simplicité des actes d'intelligence et de volonté.

Au contraire, tous ces éléments pris ensemble nous permettent de faire une parfaite distinction entre l'état mystique et les autres états d'âme. Nous espérons ainsi, non seulement avoir bien exprimé la doctrine de notre grand théologien du Moyen-Age, mais aussi avoir fait un pas dans l'évolution homogène de ses pensées.

Pour résumer toutes les considérations faites jusqu'ici sur la nature de la contemplation, et pour montrer la relation entre ces éléments constitutifs, nous voudrions proposer la définition suivante :

La contemplation, c'est un effet de la grâce opérante infuse par le Saint-Esprit dans l'âme en état de grâce, consistant essentiellement dans une pénétration profonde des vérités de foi et ayant comme terme l'amour de Dieu.

(*A suivre.*)

Eugène Kulesza.

Nouveaux textes de la prière « O intemerata »

La prière *O intemerata*, en l'honneur et à l'adresse de Notre-Dame conjointement avec l'apôtre saint Jean, a été comprise dans la collection des œuvres de saint Anselme par les éditeurs modernes. Une enquête approximative établit que cette formule de dévotion ne remonte qu'au XII[e] siècle ; mais, en revanche, qu'elle a rencontré depuis lors et jusqu'à la fin du moyen âge un immense succès. D'innombrables copies ont répandu partout le texte original ; de saints personnages l'ont médité et récité avec ferveur ; plusieurs traductions ont été faites, notamment deux traductions françaises ; une curieuse adaptation latine se présente aussi dans certains recueils ; enfin, dans les Heures romaines de 1571, le pape saint Pie V a fixé la forme du morceau d'une manière définitive, pour la piété catholique (1).

A ces faits, on voudrait joindre maintenant deux nouvelles remarques du même ordre littéraire. L'une concerne l'emploi, au moins occasionnel, de la prière et fait connaître une sorte d'office d'action de grâces après la messe, dont notre texte fournit la matière. La seconde observation est relative à un développement inédit, conservé dans un volume du XIII[e] siècle ; cette rédaction, qui n'est pas dépourvue de mérite à plusieurs égards, achèvera, croyons-nous, de montrer le crédit dont a joui le thème *O interne-*

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, mai 1923 (*Supplément*), p. 165-192.

rata auprès de nos ancêtres ; de plus, prise telle qu'elle est et lue pour elle-même, l'esprit religieux du moyen âge s'y exprime admirablement.

*
* *

La plupart des livres liturgiques que possédait jadis l'illustre monastère de Corbie sont gardés, de nos jours, en la bibliothèque municipale d'Amiens. Le n° *115* de ce fonds est un très bel antiphonaire pour l'office, composé au XII[e] siècle. Entre la portion assignée au temporal et le recueil des psaumes, une main du XIV[e] siècle a inséré un épais cahier (f. 167-178), qui contient : 1° l'office du Saint-Sacrement que nous devons au génie du Docteur Angélique, sous ce titre : *Officium nove sollempnitatis corporis Iesu Christi celebrande singulis annis feria quinta post oct. pentecostes* ; — 2° un calendrier mis à jour ; — 3° un *ordo missae* pour les préliminaires du saint-sacrifice, l'offertoire et l'action de grâces.

Ce dernier article vaudrait la peine d'être décrit entièrement. Je ne sais s'il en existe beaucoup d'autres aussi complets ; car de coutume, même vers la fin du moyen âge, les missels ne présentent guère, jusqu'à l'adoption de de l'*ordo* romain de la Curie, que les formules intéressant la communion.

L'*ordo* proprement dit est précédé de plusieurs prières de dévotion à Notre-Seigneur et à la Vierge ; mais il faut bien entendre que celles-ci ont exactement la même qualité que le reste, tous les textes de l'*ordo missae* qui recouvrent le vieux cadre grégorien étant essentiellement dévotionnels. Or, pour la fin de la messe (1) et en un strict parallélisme avec les formules du commencement, nous trouvons ici, successivement :

1° une prière au Fils, attestée dès l'époque carolin-

(1) Après la récitation du psaume *Benedicite sacerdotes* et des oraisons connexes.

gienne (1) : *Oratio sacerdotis post missam* ; « Domine Iesu Christe fili dei vivi qui es verus et omnipotens deus splendor et ymago patris — precioso sanguine tuo » :

2° la rédaction authentique de la prière *O intemerata*, sous la forme que je vais préciser ;

3° l'adaptation du XIV^e^ siècle, signalée naguère (2) : « *O intemerata*... de te enim dei filius verus et omnipotens — vitam et requiem sempiternam » ;

4° une courte prière pour les proches : « Respice domine deus in orationem servi tui et aures pietatis tue inclina — et illos visitare digneris ut absolvat per dominum » ;

5° une prière à la sainte Face, indulgenciée par « le pape Innocent... en concile du Latran » ;

6° une série de cinq *Ave* au Christ (« Ave Iesu Christe verbum patris... »), entremêlés d'*Ave Maria*, le tout s'achevant par une collecte pour la protection spéciale des deux gardiens de la croix, la Vierge mère et le Disciple vierge.

Voilà donc une action de grâces prolongée, et l'on jugera peut-être qu'elle manque de cohésion ou que certains éléments font double emploi. Nous avons seulement à constater la place qu'y occupe *O intemerata*. D'abord, il est notable que les deux rédactions sont associées, et que le sens de l'une et de l'autre, dans ce contexte, est celui de l'action de grâces et des résolutions d'ordre pratique, par rapport au saint-sacrifice auquel on vient de participer. Ensuite, il y a lieu de prendre garde au cadre tout particulier dans lequel se présente l'ancien texte. Grâce à un artifice d'arrangement, c'est presque une nouvelle composition qui nous est proposée. Une brève invocation qui réunit la Vierge et l'Apôtre forme le début, à la manière d'une antienne. Le premier paragraphe de la prière, c'est-à-dire celui qui vise Notre-Dame, est alors

(1) Cf. *Patr. lat.*, t. CI, col. 1399 ; il y en a d'autres exemples.
(2) Cf. *La Vie Spirituelle*, ib., p. 191 sq.

transcrit. L'antienne impétratoire intervient, suivie du paragraphe propre à saint Jean. Elle est répétée une troisième fois devant la partie finale, commune aux deux intercesseurs. Le développement étant achevé, on récite l'oraison dominicale, des versets et des collectes. Bref, le texte familier a donné lieu à un office spécial. Ainsi les habitudes liturgiques s'introduisent-elles dans la littérature de dévotion pour en renouveler l'aspect. Le moyen âge, on en a mille preuves, a été une époque de grande liberté, si respectueux qu'il se soit montré envers la tradition.

Il reste à représenter les principaux traits de la rédaction, assez inattendue, que nous offre l'antiphonaire de Corbie.

Oratio ad sanctam Mariam et ad sanctum Iohannem.

Ave Maria gratia plena *et cetera*. Maria mater gratie mater misericordie tu nos ab hoste protege et hora mortis suscipe. Sancte Iohannes euvangelista ora pro me, dilecte Dei miserere mei. Amen.

O intemerata et in eternum benedicta — in omnibus auxiliatrix amen.

Ave Maria. Maria mater. Sancte Iohannes. Dilecte dei miserere mei. Amen.

O Iohannes beatissime — mihi conferre digneris amen.

Ave Maria. Maria mater. Sancte Iohannes. Dilecte dei.

O due gemme — largitor optimus qui cum patre...

Kyrie eleison. Christe. Kyrie. Pater noster.

Verbo domini celi firmati sunt...

Post partum virgo inviolata permansisti...

Valde honorandus es beate Iohannes...

Domine exaudi orationem meam.

Collecta. Mentes nostras quesumus domine spiritus paraclytus qui a te procedit illuminet et inducat in omnem sicut tuus promisit filius veritatem. Per.

Collecta. Concede misericors deus fragilitati nostre presidium ut qui sancte dei genitricis virginis Marie commemorationem agimus intercessionis eius auxilio a nostris iniquitatibus resurgamus. Per.

Collecta. Sit domine quesumus beatus Iohannes euvangelista nostre fragilitatis adiutor ut pro nobis tibi supplicans copiosius audiatur. Per dominum (1).

*
* *

Le n° *1900* de la bibliothèque municipale de Troyes est un recueil complexe, formé de prières privées, en divers temps ; l'analyse en serait longue et n'importe pas présentement. Sa partie principale (f. 8-155) a certainement pour date le XIII[e] siècle. Le tout paraît avoir été agencé à Clairvaux, d'où le volume provient, à ce qu'il semble. L'un des premiers morceaux (f. 30) s'annonce comme la prière à Notre-Dame et à saint Jean que nous connaissons, partout reçue en effet au moment où ces pages furent transcrites. A la lecture, on est fort surpris, passé les premières lignes, de se trouver en face d'une rédaction inédite qui joue le rôle de glose. La prière y est contenue presque complètement, par portions, suivant le rythme même qui la distingue : appel à la Vierge, appel à l'Apôtre, recommandation ou plutôt acte de consécration aux deux ensemble. Le commentaire est abondant et met en relief les idées principales ; du moins, par cette insistance, on se rend mieux compte de la pensée profonde qui animait ces chrétiens avides de pureté et d'amour, ardemment soucieux de faire leur salut avec toutes les garanties possibles. Ceux qui avaient approché de plus près le Seigneur sur terre, l'avaient accompagné jusqu'à la croix et offraient le plus parfait exemple de la virginité, — ces saints privilégiés étaient les intercesseurs désignés, pour obtenir pardon et confiance, ici-bas et à l'heure de la mort.

L'écrivain anonyme n'a certes pas le talent de saint Anselme, dont je remarque qu'il ne s'est pas inspiré directement. Il se néglige parfois, n'évite pas la répétition et

(1) Ces trois collectes appartiennent au missel dit grégorien.

construit mal. Il a pourtant des prétentions littéraires et recherche les termes rares.

Le manuscrit de Troyes n'est pas irréprochable, preuve que le morceau lui est antérieur. J'ai gardé l'orthographe de la copie et la division des paragraphes, marquée par de grandes initiales. L'italique fait ressortir les citations implicites de la prière *O intemerata* (1).

ORATIO DE BEATA VIRGINE MARIA ET SANCTO IOHANNE EVVANGELISTA

O intemerata et in eternum benedicta, singularis atque incomparabilis Dei genitrix, virgo semper, Maria, gratissimum Dei templum, spiritus sancti sacrarium, ianua regni celorum, per quam post Deum totus vivit orbis terrarum : illos tuos misericordes oculos ad me pauperem in hoc exilio gementem converte, et *tue pietatis aures inclina indignissimis supplicationibus meis*, quia tu vere gracie mater es et misericordie. Ego vero indignus et peccator, qui non solum ore sed et plenissimo corde impurum me confiteor, vix te nominare totius mundi dominam et omnium celestium virtutum reginam presumo. Tamen de tua confisus bonitate et misericordia, clamo ad te, salus infirmorum et solamen miserorum, et rogo perhennem fontem benignitatis tue, ut me dilecto filio tuo Iesu Christo domino nostro iugiter, tanquam mater pia, commendes et subvenias michi in omnibus necessitatibus et angustiis anime et corporis.

O omnium virginum castissima, o pulcerrima et inviolata eterni regis sponsa, obsecro te per illam eternam felicitatem quam, ut decet dei matrem, pro omnibus sanctis in celo possides, ut me tuum famulum mente et corpore tibi subiectum digneris in hac erumpnosa pere-

4 *comparabilis* 1re main. 6 *vivit* : *iuute* (ou *uiute*) ainsi Ms. 7 *illos tuos* etc., réminiscence de l'antienne « Salve regina ». 10 *mater misericordie*, autre réminiscence probable. 22 lire peut-être *pre*, en

(1) Dans l'édition de celle-ci, lire *perseverare* (l. 41).

grinatione visitare et consolari; et amove a me, domina mi, omnes diabolicas et humanas insidias, ne valeant nocere michi; sed et prosperitates nocuas et omnia nociva michi potestativa virtute presens semper prepedi.

O Maria, lucidissima maris stella; o Maria, mundi spes et domina; o Maria mater, patris et filia, anima et corpore super omnem creaturam benedicta : te laudant omnes spiritus angelici chorus, quorum regem tuo puellari utero genuisti.

Te laudant etiam, o prepotentissima imperatrix celorum, o Maria, unica spes miserorum, omnes patriarche et prophete ceterique iusti quos tuus filius in inferno visitavit et sue divinitatis potentia inde liberavit.

Tibi gracias agunt, o Maria, tuta felixque celi porta, omnes sancti, qui, per gloriosam mortem unigeniti filii tui a morte perpetua erepti, iam felicitate perfruuntur celestis patrie.

O Maria, mater pia; o parens nostri redemptoris, spes et solamen humani generis; o Maria, omnis gracie plenitudo; o vera mentis cordisque dulcedo : tuis meritis et precibus impetra michi a dilectissimo filio tuo domino nostro Iesu Christo graciam et uirtutem Spiritus sancti, qui bene disponat ubique cogitationes, verba atque omnes actus meos; et *esto michi*, o clemens, o pia, o dulcis Maria, cum tuo virgineo custode Iohanne apostolo et euvangelista *in omnibus* apud Deum *auxiliatrix* fidelissima.

O Iohannes sanctissime, euvangelista et apostole, qui privilegio amoris precipui ceteris altius a domino Iesu Christo meruisti pro tua castitate honorari, corpus meum et animam commendo tibique ex omnibus amicis Dei in patronum te elegi, ut sis michi protector corporis et anime in tempore tribulationis et angustie.

Tu quidem in hac terra positus eras pius et benignus

tout cas il faudra donner ce sens à *pro*. 27 *nocuas*, terme notable, près du doublet *nociva*. 30 *mater* : suppléer peut-être *filii*. 32 génitif factice. 38 *felix c. p.*, réminiscence de l'hymne « Ave maris stella ». 48 *o clemens* etc., réminiscence de l'antienne « Salve regina ». 51 même tour plus loin l. 67, inspiré par *O intemerata* l. 10. 52 *privilegio* etc., citation implicite du répons « Hic est beatissimus » pour la fête de S. Jean (2e du premier nocturne);

ac virgo castissimus. Ideo Dei filius te pre ceteris dilexit et in cruce moriturus tibi matrem suam commendavit, ut quasi matrem custodires et ei ut filius ministrares.

Tu es ille specialis *Christi amicus* et secretarius ac secretorum conscius, qui supra pectus eius in cena recubuit et de ipso sacro fonte dominici pectoris euvangelii fluenta potare meruit; et eras ille, ut quidam dicunt, iuvenis in cuius nuptiis aquam convertit in vinum omnipotentis dei filius.

O Iohannes dulcissime, euvangelista et apostole, michique dilectissime, te prece rogo humili et voce lacrimabili ut me tuum famulum, in hac miseria positum, protegas ab omni adversitate corporis et anime, et sis michi omni tempore turris fortitudinis et murus inexpugnabilis contra omnes inimicos meos visibiles et invisibiles.

O rosa rubicundior ac lilio candidior, te iure predicabunt virgines et laudabunt iuvenes, quia speculum virginitatis et exemplum castitatis cunctis in hoc mundo factus es.

O *Christi familiaris amice*, o patrone amantissime, valde es honorandus et vere digne glorificandus qui et thronum duodecimum inter primos apostolorum meruisti in celo possidere, et cui in terra tantam graciam virtus divina contulit ut non solum *virgo* sis *electus a Christo* pre ceteris, sed virginitatis magister et castitatis, quamdiu duraverit mundus, a mortalibus predicaberis.

amoris : le copiste avait écrit tout d'abord *timoris*. 58 *virgo castissimus*, tour quelque peu abrupt, mais dont le verset « Virgo est electus » (1er répons « Valde honorandus est », cf. *O intemerata*, l. 11 sq.) donne déjà l'exemple (rapprocher aussi le répons « Diligebat autem » : « ... virgo electus ab ipso », etc.) 59 *in cruce moriturus* etc., autre emprunt au répons « Diligebat autem » (2e du second nocturne). 62 *qui supra* etc. : toute la suite de cette phrase est encore tirée de l'office pour le 27 décembre (3e répons du dernier nocturne « Virgo est electus »); la seconde main a corrigé *recubuisti*, *meruisti*; Ms. donne *fluente* (sic). 73 *o* : *Tu* Ms. et de même, dans l'extrait signalé ci-dessous. Le thème « candidus-rubicundus », banal depuis l'antiquité ecclésiastique, procède de Cant. v, 10. 74 Cf. Ps. cxlviii, 12. 77 *valde es honorandus* est un emprunt évident au répons déjà mentionné; la suite au contraire, un peu inattendue, est transcrite du répons « Magnus sanctus Paulus » (qui reparaît

In te confidit anima mea, o amator castitatis et consecrator caritatis; te in patronum et defensorem anime et corporis elegi. Inde peto te, o vera spes mea, ut cum beatissima Dei genitrice Maria sis memor mei in bonum coram Christo Iesu domino nostro, et *michi miserrimo peccatori opem tuam cum ipsa ferre digneris* in omni necessitate et angustia.

O due gemme celestes, Maria et Iohannes, o duo luminaria divinitus ante Deum lucentia, vestris radiis effugate scelerum meorum nubila.

Vos enim estis illi duo in quibus Deus pater per filium suum specialiter sibi edificavit domum et in quibus ipse filius Dei patris unigenitus ob sincerissime virginitatis meritum dilectionis sue confirmavit privilegium in cruce pendens, uni vestrum ita dicens : Mulier ecce filius tuus, deinde ad alium : Ecce mater tua.

In huius ergo sacratissimi amoris dulcedine qua ita tunc ore dominico velut mater et filius invicem coniuncti estis, vobis duobus ego miser peccator animam meam et corpus meum commendo, ut omnibus horis atque momentis intus et exterius firmi custodes et pii apud Deum intercessores michi existere dignemini. Credo enim firmiter, fateor indubitanter quia velle vestrum velle dei et nolle vestrum nolle Dei est; inde quicquid ab ipso petitis sine mora obtinetis. Per hanc igitur potentissimam vestre dignitatis virtutem poscite michi peccatori queso anime et corporis salutem, veram et profundam mentis humilitatem, in bono opere perseverantiam, in temptatione patientiam et cunctorum peccatorum meorum remissionem et indulgentiam.

Agite vestris gloriosissimis precibus ut cor meum miserrimum et obstinatissimum *invisere et inhabitare dignetur Spiritus sanctus qui me a cunctis vitiorum sordibus expurget, et exornet in dilectione Dei et proximi, et perfecte stare et perseverare faciat* in Dei obsequio et in omni bono opere.

Obsecro etiam vos, o olive fructifere in domo Dei, o rose paradisi, more fragrantes balsami, per illius veri et

aussi comme antienne). 84 Cf. Ps. LVI, 2. *amator* : *amor* 1re main. 86 *peto te* : le copiste pourrait être ici seul en faute. 116 *exornet* : l'auteur a omis les mots *virtutibus sacris* et modifié par suite le contexte. 119 Cf. Ps. LI, 10. 120 *fraglantes* Ms.

castissimi amoris dulcedinem quem habuistis ad invicem veluti filius ad matrem et mater ad filium, ut me a subitanea et inprovisa morte et ab omni morbo malo defendatis, et impetretis michi. Vere penitentie spacium, cor semper humile et penitens, et talem pristine vite emendationem quatinus vestram visitationem et consolationem quam michi nunc et in novissimis precipue meis adesse rogo votis sedulis promereri valeam, dum adhuc vivo.

Salus quippe mea in manu vestra est. Vos enim estis in quibus confidit cor meum et quibus me obtuli, ut sim vobis servus in sempiternum. Respicite ergo, o benignissimi dominatores vite mee, super me peccatorem et infirmum, et convertite ad me misericordie vestre oculos, precipue in tremenda illa exspirationis mee hora, ut tunc sentiam patrocinium vestrum et presentiam, quando occursurus sum Christo et redditurus rationem de operibus meis.

Quid ergo miserrimus, quid dicam vel quid faciam aut quali fiducia astabo illi regali tribunali et terribili, dum nil boni perferam ante tantum talemque iudicem? Quem rogabo in tribulatione illa forti, aut quem deprecaturus sum in necessitate illa valida, si horribilis eterni iudicis sententia in me prolata fuerit? Miseremini igitur mei in illa tremenda hora, o Maria, imperatrix celorum prepotentissima, et o sanctissime Iohannes, apostole et euvangelista ; miseremini, queso, mei, o adiutores et defensores mei, et non permittite animam meam cruciari penis ignis purgatorii, sed liberate eam de principibus tenebrarum ac locis penarum, et estote duces et proloquutores ipsius ante conspectum Altissimi, quia vobis corpus meum et animam commendavi, quatinus in omni necessitate et angustia michi patrocinemini.

Vester sum. Vobis me, o amici Christi dilectissimi, anima et corpore obtuli, ut in celo semper sitis in bonum

illius : *cuius* Ms. 121 *amoris dulcedinem*, expression reprise de la prière (cf. ci-dessus l. 100). 122 *a subitanea* etc., termes fournis par la Litanie des Saints. 131 *respice* 1re main. 138 lire peut-être *ego*. 140 après *nil*, *tantum* a été écrit, puis biffé. 144 *tremenda* : la 1re main avait écrit seulement *tremens*. 146 cf. Iob xix, 21. 148 *liberare* Ms. 165 Cf. l'antienne « Sinite

memores mei, et ubicunque in terra indiguero auxilii vestri, tanquam patroni piissimi sine mora subveniatis michi.

Non diffido autem vos omne quod vultis a Deo impetrare posse et ideo peto ut pro me peccatore iugiter intercedere dignemini ad dominum Iesum Christum, regem celorum et dominum, et obtineatis michi ab ipso precibus vestris et meritis omnium peccatorum meorum remissionem et indulgentiam, et in hoc fragili corpusculo tante perfectionis conservationem quatinus post huius erumpnose vite cursum nil in me sui iuris ille tortuosus exactor inveniat, sed sit michi licitum per vestram protectionem transire principes tenebrarum ac loca penarum et venire cum fiducia et leticia ad illa eterna et vera gaudia que finem nesciunt, que preparavit deus omnibus qui eum in veritate diligunt.

Quod ipse quoque michi pro tua pietate prestare digneris, domine Iesu Christe, amator hominum benignissime, qui cum Patre et Spiritus sancto vivis et gloriaris deus per infinita seculorum secula amen.

me » pour l'office de S. Martin. 168 *eterna* : *terrena* avait été tout d'abord écrit. 169 Cf. I Cor. II, 9 ; Io. IV, 23.

Le recueil fait lire, aussitôt après (f. 36), une autre prière, propre à saint Jean et beaucoup moins longue. L'intention est, au fond, toujours la même, mais le style beaucoup plus conforme à la tradition liturgique.

Oratio de sancto Iohanne euvangelista.

Deus amator castitatis et auctor, qui beatum Iohannem apostolum et euvangelistam relictis thalamis te sequi fecisti vocantem, ut servata virginitate celesti secreti faceres esse consortem, tribue quesumus nos eius intercessionibus et meritis tuis semper inherere mandatis et, relictis carnalibus desideriis et illicitis voluptatibus, tuam in omnibus imitari voluntatem, ipsumque animabus et corporibus nostris tribuas custodem, quem matri virgini in cruce (1) positus voluisti esse provisorem, ut

(1) Ms. donne, d'après mes notes : *virginum cruce.*

confisi (1) lucis future digni efficiamur castis visceribus suscipere te deum mansorem. Qui vivis et regnas cum deo patre.

Trois pièces métriques (2) célèbrent ensuite Notre-Dame, et nous avons, sous le même titre : *Oratio de sancto Iohanne euvangelista* (f. 41), une composition où l'analyse révèle principalement des extraits du texte édité ci-dessus (3). C'est une nouvelle preuve que le manuscrit de Troyes ne doit pas être tenu pour la source ; déjà ce commentaire spécial d'*O intemerata* avait été lu, transcrit et médité. A tout le moins, on le rapportera au commencement du XIII^e^ siècle ; rien n'empêche qu'il ait été produit au XII^e^, à peu de distance du texte premier.

15 août 1923.

André Wilmart, O. S. B.

(1) La syllabe *si* et tous les mots qui suivent jusqu'à *deum* inclusivement ont été écrits par un reviseur et, pour une part, sur grattage.

(2) *Ymnus de sancta Maria* : « Virgo salveris baiulans in alvo... » ; *Item laus* : « Imperatrix gloriosa... » (cf. *Repertorium Hymnologicum*, n° 8487) ; sans titre : « Gaude Maria dei genitrix virgo immaculata — spiritus laude prosequenda Maria. »

(3) A savoir, ces trois passages mis bout à bout : 1° *O Iohannes sanctissime — dei filius* (ci-dessus l. 51-66) ; 2° *Tu rosa — factus es* (l. 73-76) ; 3° *O Iohannes dulcissime — corporis et anime* (l. 66-70) ; puis, on a cette conclusion dont plusieurs termes sont empruntés de même à la glose : *et in novissimis meis* (cf. l. 127) *cum beatissima Maria virgine et cum sanctis angelis advenias et animam meam a potestate demonum eripias et in penis ignis purgatorii non patiaris cruciari* (cf. l. 147 sq.), *sed queso benignissime amice Dei ut dux eius sis in conspectum Altissimi* (cf. l. 150) *et ibi colloces in plenitudine gaudii quia tibi eam commendavi* (cf. l. 151). *Oro etiam patrone pie pro omnibus qui te honorant et glorificant ac specialiter diligunt ut nulla eos corporis vel anime tangat adversitas sed ubicumque indiguerint* (cf. l. 155) *eis tua pietas et clementia subveniat et ab omni malo defendat amen.*